DIE
PHILOSOPHISCHE GRUNDLAGE
DER
PÄDAGOGIK FRIEDRICH FRÖBELS.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT VON

JOHANNES SCHULZ

AUS JAUER.

JAUER,
DRUCK VON KARL DETTMANN.
1905.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Volkelt und Heinze.

Leipzig, den 3. März 1905.

Der Procancellar.
SEELIGER.

Meinem Vater.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545805_0115

Inhalt.

1. Abschnitt: Einleitung.
Das Verhältnis von Pädagogik und Philosophie bei Fröbel . . . . . S. 7—15.
1. Fröbels philosophische Bildung. 2. Die Beziehungen zwischen seiner Pädagogik und seiner Philosophie.
2. Abschnitt.
Gegenstand, Ziel und Methode von Fröbels Philosophieren . . . . . S. 16—31.
1. Gegenstand. 2. Ziel. 3. Die Methode. Ihre erkenntnistheoretische Grundlage. 4. Erfahrung und Spekulation. 5. Die Art seines Konstruierens. 6. Der Ursprung seines Entwicklungsschemas.
3. Abschnitt.
Gott und Welt . . . . . S. 32—40.
1. Gott, die Einheit in der Mannigfaltigkeit. 2. Immanenz und Transcendenz Gottes. 3. Die Natur, ein Organismus. 4. Das Problem des Bösen in der Welt.
4. Abschnitt.
Die Entwicklung der Naturgestalten . . S. 41—65.
1. Der Grund ihrer Mannigfaltigkeit. 2. Die Verwandtschaft der organischen und anorganischen Welt. 3. Der Grund der verschiedenen Formen im Mineralreich. 4. Im Pflanzenreich. 5. Im Tierreich. 6. Überblick über Fröbels Weltanschauung. 7. Ihre Beziehungen zu den leitenden Gedanken seiner Zeit.
5. Abschnitt.
Die Natur des Menschen . . . . . S. 66—87.
1. Das Verhältnis von Metaphysik und Psychologie bei Fröbel. 2. Intuition und Erfahrung in seiner Psychologie. 3. Die Einteilung der menschlichen Natur. 4. Der Leib. 5. Der Intellekt. 6. Das Gemüt. 7. Der Wille. 8. Zusammengesetzte Vermögen. 9. Fröbels Sprachphilosophie.
6. Abschnitt.
Die psychische Entwicklung des Kindes. S. 88—108.
1. Das Angeborene. 2. Die Art der Untersuchungen Fröbels über die psychische Entwicklung. 3. Die

konstruktive Gedankenreihe. 4. Die beobachtende Gedankenreihe. 5. Die Entwicklung der sittlichen und religiösen Gefühle. 6. Die Entwicklung der Erkenntnis der Außenwelt und des Selbstbewußtseins. 7. Die Beziehungen zwischen Fröbels Psychologie und der Pestalozzis. 8. Die Spuren der konstruktiven Psychologie seiner Zeit in ihr.

7. Abschnitt.
Die Bestimmung des Menschen . . . . . S. 109—112.
1. Wesen und Wert des Lebens. 2. Das Ziel des Lebens und der Idealmensch.

8. Abschnitt.
Fröbels Pädagogik in ihrer Abhängigkeit von seinen philosophischen Anschauungen . . . . . S. 113—119.
1. Möglichkeit und Notwendigkeit der Erziehung. 2. Das Ziel der Erziehung. 3. Die Methode.

Literatur-Verzeichnis . . . . . S. 121—122.

Zitate der Langeschen Ausgabe von Fröbels Schriften sind mit „L.“, Zitate der Seidelschen mit „S.“ gekennzeichnet. Die römische Ziffer weist auf den Band, die arabische auf die Seitenzahl.

1. Abschnitt.

Einleitung.

Das Verhältnis von Pädagogik und Philosophie bei Fröbel.

Friedrich Fröbel nennt in einem Briefe an seinen Bruder Christoph unter den Wissenschaften, mit denen nach seiner Ansicht ein tüchtiger Erzieher vertraut sein müsse, zuvörderst philosophische Disziplinen. (L. I, 537.) Diese Bemerkung veranlaßt uns zu der Frage, ob er sich selbst mit Philosophie beschäftigt, und wenn das der Fall ist, ob er seine Pädagogik von dieser Disziplin abhängig gemacht hat.

1) Fröbel war von Natur zum Philosophen veranlagt, freilich nicht zum nüchternen Rationalisten, sondern zum Gefühlsphilosophen. Der Hang zum Grübeln und Sinnen, zum Träumen und nachdenklichen Beobachten war ihm angeboren; seine früh verstorbene Mutter zeigte eine ähnliche Geistesrichtung. (Vergl. Morf, Ein Gründer und eine Gründung höheren Ranges, abgedr. in Dittes, Pädagogium XVI. Jahrg. 1894. S. 500.) Da er sich in seiner Jugend viel mit sich selbst beschäftigen mußte, fand er reichlich Gelegenheit, sich dem träumerischen Gedankenspiele hinzugeben. Sein eigenes Ich und die ihn umgebende Natur, zu der er sich unwiderstehlich hingezogen fühlte, bildeten den Gegenstand seines gefühlsmäßigen Betrachtens. (L. I, 33, 39, 40. S. III, 128.) Was dem Knaben eigentümlich war, blieb auch ein hervorstechender Charakterzug des Mannes; stets beschäftigten ihn tiefgehende Fragen des menschlichen Lebens (L. I, 39.), stets versuchte sein Geist ins Innere der Natur zu dringen. Es wäre ein Wunder

gewesen, wenn sich Fröbel bei dieser Gedankenrichtung nicht im Laufe der Zeit eine Welt- und Lebensanschauung gebildet hätte.

Dazu kommt, daß er der Philosophie seiner Zeit nicht gänzlich ferne stand. Auf verschiedene Weise, teils durch das gesprochene Wort in akademischen Vorlesungen oder im Verkehr mit seinen Studiengenossen, teils durch das gedruckte, war er mit ihr in Berührung gekommen.

Fröbel besuchte die Universitäten Jena, Göttingen und Berlin. Freilich nahmen auf allen dreien naturwissenschaftliche und mathematische Vorlesungen sein Interesse vorzüglich in Anspruch; ja, wenn seine Selbstbiographie den Sachverhalt richtig darstellt, so hätte er während seiner ganzen Studienzeit nur ein philosophisches Kolleg besucht, und zwar in Berlin die kritischen Vorlesungen über die Geschichte der alten Philosophie. (L. I, 114.) *) Wahrscheinlich hat er aber in derselben nicht sämtliche philosophische Vorlesungen aufgezählt, die er gehört hat; sonst könnten uns doch kaum zuverlässige Gewährsmänner von seiner Berliner Zeit berichten, daß er den „Hörsaal Schleiermachers gern besucht habe“ und daß er auch ein eifriger Zuhörer Fichtes gewesen sei. (Morf, Ein

*) Fröbel war in Berlin von W.-S. 1812/13 bis 1. Oktober 1816 immatrikuliert. April 1813 trat er in die Infanterieabteilung des Lützowschen Korps ein, im August 1814 kehrte er wieder nach Berlin zurück. 1815 zog er nicht ins Feld, da nach königlichem Erlaß „bei dem großen Andrange von Freiwilligen Staatsdiener und Studierende“ nicht angenommen wurden. (Vergl. Hanschmann, Friedrich Fröbel. S. 88, 93, 98, 101, 104. Die Chronologie, die Fröbel in seiner Selbstbiographie in dem Briefe an den Herzog von Meiningen gibt, ist irrig.) Demnach kann er entweder W.-S. 1812/13 oder W.-S. 1814/15 oder S.-S. 1815 oder W.-S. 1815/16 oder S.-S. 1816 die erwähnte Vorlesung gehört haben. Nach dem Index lectionum der Berliner Universität sind während dieser Zeit zweimal Vorlesungen über dieses Thema gehalten worden, und zwar kündigt Boeckh „historiam philosophiae veterum“ für das W.-S 1812/13 und Schleiermacher „historiam philosophiae Graecorum“ für das S.-S. 1815 an. Welche Vorlesung Fröbel besucht hat, kann nicht entschieden werden.

Gründer s. o. S. 501. R. Benfey, Friedrich Fröbel als Didaktiker. Rheinische Blätter 1886. S. 539.) Doch sei dem, wie ihm wolle. Wir dürfen nicht vergessen, daß Fröbel auch in den naturwissenschaftlichen Vorlesungen philosophische Gedanken gehört haben mag. Die damalige Naturwissenschaft stand bekanntlich in enger Beziehung zur Naturphilosophie. Namen wie Oken, Nees von Esenbeck, Oerstedt, Steffens, J. E. von Berger, Windischmann u. a. sind Beweis genug. Es war die Zeit, wo man die Natur zu systematisieren begann. Der Einheitsgedanke, der in der Philosophie so kräftig auftrat, machte sich auch in der Naturwissenschaft geltend. Fröbel zählt zu seinen akademischen Lehrern berühmte naturwissenschaftliche Systematiker; nur der Mineraloge Weiß, bekannt durch sein Kristallsystem, und der Zoologe und Botaniker Batsch, der ein natürliches Pflanzensystem aufstellte, seien genannt.

Doch auch durch den bloßen Verkehr in Gesprächen mit seinen Studiengenossen und später mit philosophisch gebildeten Freunden kam Fröbel mit der Philosophie in Berührung. So bekennt er z. B. von seinem Jenaer Aufenthalte, daß „von philosophischen Lehren und Ansichten ihm nur soviel nahe gekommen sei, als der Verkehr des Lebens mit sich brachte, daß er aber grade durch diesen Verkehr mannigfache Anregungen erhalten habe".*) (L. I, 55.)

*) Der eben angeführten Ansicht Fröbels, die dem Briefe an den Herzog von Meiningen entnommen ist, widerspricht eine Stelle aus dem zu derselben Zeit geschriebenen Briefe an Fr. Chr. Krause. Fröbel spricht sich hier dahin aus, daß „die theoretischen philosophischen Vorlesungen in Jena ihn gar nicht angezogen hätten. Alles, was er seine Studiengenossen sich darüber mitteilen hörte und was ihm sonst davon nahe kam, sei ihm so willkürlich, so widernatürlich trennend erschienen, daß infolgedessen sein inneres Leben in dieser Studienrichtung keine Befriedigung habe suchen können". (L. I, 129.) Nach diesen Worten hätte er sich also völlig frei von der Jenaer Kathederphilosophie erhalten. Ob das aber dem wahren Sachverhalt entspricht, muß bezweifelt werden, da der ganze Brief an Krause meiner Ansicht nach tendenziös gefärbt ist. Er zeigt die unverkennbare Absicht Fröbels, sich als Autodidakten hinzustellen. In der Zeit des wirtschaft-

Sodann hören wir, daß er während seiner Bamberger Zeit häufig mit einem ihm von Jena her bekannten Doktor der Philosophie über das Schellingsche System gesprochen hat. (L. I, 64.) Ferner mag seine Bekanntschaft mit Langethal und Middendorff, die begeisterte Anhänger Fichtes und Schleiermachers waren, seinem Philosophieren manche Anregung geboten haben. Endlich darf hier sein Verkehr mit dem Philosophen Fr. Chr. Krause und mit zwei bedeutenden Schülern desselben, v. Leonhardi und Heinrich Ahrens, nicht vergessen werden. (Hanschmann, Fr. Fröbel. 3. Aufl. 1900. S. 64, 151, 153.)

Schließlich lernte Fröbel die Philosophie durch das gedruckte Wort kennen. Es wäre einseitig, wollte man

---

lichen Niederganges in Keilhau, in der der Brief geschrieben ist, mochte er oft nach freudiger Anerkennung verlangen. Der Philosoph soll ihn bewundern, daß er alles, was er ist, nur durch sich selbst wurde. Schon die Sätze, mit denen er die Beschreibung seines Bildungsganges einleitet, zeigen jene Absicht. Er schreibt hier: „Sie (Krause) sind ohne Zweifel in Ihrer Bildung einen strengen Schulweg . . . . gegangen. Ich wurde den Studien entzogen". (L. I, 127.) Ueber seinen Jenaer Aufenthalt sagt er: „Wie bisher meine Bildung, so bestimmte ich auch hier meine Studien, die Wahl der Vorlesungen ganz aus mir". (L. I, 129.) Beweismaterial bietet auch eine von W. Lange kurz dem Inhalte nach angegebene Stelle, wo er bekennt, „daß er in den Darstellungen Krauses vieles gefunden habe, was ihm selbst durch eigenes Studium und innere Wahrnehmungen aufgegangen sei". (L. I, 127. Anm. 10.) Die oben angeführte Stelle hat den Zweck zu zeigen, daß er sich seine Weltanschauung ureigen gebildet habe und daß sie von anderen Systemen gänzlich unabhängig sei. Wegen dieser Tendenz muß ihr jeder historische Wert abgesprochen werden. Die im Text angeführten Worte scheinen mir den Sachverhalt richtiger anzugeben. Allein selbst wenn sich Fröbel während seines Jenaer Aufenthaltes den Einflüssen der dort blühenden spekulativen Philosophie gegenüber gänzlich ablehnend verhalten hätte, so bedeutet das ja keine völlige Abkehr von der Philosophie schlechthin, sondern nur eine Zurückdatierung des Zeitpunktes, wo ihm die nachkantische Spekulation zum ersten Male nahe trat. Ein Jahr nach seinem Weggange von Jena disputiert er dann sicher über Schellings Philosophie und fühlt sich von ihr angezogen.

hierbei nur an Schriften speziell philosophischen Inhalts denken. Vielmehr kann an dieser Stelle zunächst seine Bekanntschaft mit der klassischen Literatur mit gutem Rechte erwähnt werden. Denn grade die klassische Literaturbewegung seiner Zeit ist von der Philosophie vielfach durchdrungen. Dichter und Denker verfolgen an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ein Ziel, sie suchen nach einer neuen Welt- und Lebensanschauung, in deren Mittelpunkt der Gedanke der Entwicklung steht. Wie Fröbel selbst erzählt, sind es vor allem Goethe und Schiller gewesen, deren Gedanken ihn beschäftigt haben. (L. I, 60.) Letzterer scheint einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht zu haben, wie aus seinem Briefe an eine Tochter des Dichters hervorgeht. (Brief an Frau Bergrat Junot in Rudolstadt, abgedruckt in den Rheinischen Blättern 1873. V. Heft.) Dieses Schriftstück ist noch in anderer Weise interessant; es läßt deutlich erkennen, daß Fröbel Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung“ gelesen hat.

Ferner dürfen wir seine Bekanntschaft mit der Romantik hier nicht übergehen, denn auch diese Literaturepoche hat ihre bestimmte Stelle in der Geschichte der Philosophie gefunden. Novalis, der Prophet derselben, ist es, der, wie Fröbel bekennt, vorzüglich anregend auf ihn gewirkt hat. Seine Schriften „offenbarten ihm die innersten Empfindungen und Anschauungen seines Geistes“. (L. I, 69.)

Endlich kam er durch die Lektüre pädagogischer Schriften auf indirektem Wege mit der Philosophie in Berührung. Er selbst erzählt, daß er Jean Pauls Levana gelesen hat. (L. I, 90.) Auch Rousseaus und Basedows Werke sollen ihm nicht unbekannt gewesen sein. (Hanschmann, Fr. Fröbel. S. 114.) Vor allem war es aber Pestalozzi, dessen Schriften er auf den Rat Gruners studiert hatte. Wir dürfen nicht vergessen, daß in Pestalozzis Werken, in Rousseaus Emil und in Jean Pauls Levana eine Menge Psychologie, Ethik, Religionsphilosophie niedergelegt ist. Daß sich Fröbel mit Pestalozzis

Psychologie mit Erfolg beschäftigt hat, werden wir noch sehen.

Von speziell philosophischen Schriften war er mit Schellings „Bruno oder über die Weltseele“ bekannt. (L. I, 64.) Offenbar gibt er den Titel falsch an. Im Jahre 1798 erschien „Die Weltseele“ und 1802 das Gespräch „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge“. Die irrtümliche Verschmelzung beider Titel zu einem läßt uns vermuten, daß Fröbel beide Schriften gelesen hat. Freilich läßt sich die Frage nicht entscheiden. Er schreibt über diese Lektüre: „Was ich in dem Buche las, regte mich gewaltig auf; ich glaubte es zu verstehen“. (L. I, 64.)

Auch mit Hegels System scheint er, wie aus einem seiner Briefe (15. Januar 1846, abgedruckt in Kehr, Pädagogische Blätter IX, S. 109.) hervorgeht, wenigstens oberflächlich vertraut gewesen zu sein.

Eingehender als mit Schelling und Hegel hatte er sich mit den Schriften von Fr. Chr. Krause beschäftigt. Er erzählt selbst (Brief vom 12. Januar 1845, abgedruckt in Hanschmann, Friedrich Fröbel. S. 343.), daß ihm Krauses Name als „philosophischer Schriftsteller“, sowie dessen Schriften „Historische Logik“ und „Tageblätter des Menschheitslebens“ in den Jahren 1807 –08 bekannt geworden seien. Freilich habe er erst in Keilhau Gelegenheit gefunden, die Tageblätter zum öfteren zu lesen, sowie das „Urbild“. Von diesem habe ihm mehr der allgemeinere Teil als der besondere zugesagt.

Die im Vorstehenden angeführten Belege müssen uns als Beweis genügen, daß sich Fröbel vielfach mit der Philosophie seiner Zeit beschäftigt hat.

2) Wir fragen jetzt, ob er seine Pädagogik in Beziehung zur Philosophie brachte. Bei der Entscheidnng dieser Frage kommt der schon angeführte Brief Fröbels an seinen Bruder Christoph in Betracht, ein Schriftstück, das von besonderer Wichtigkeit ist, da es aus dem Jahre

1807 stammt, also aus einer Zeit, in der seine selbständigen pädagogischen Ansichten zu keimen begannen. Hier spricht er sich, wenn auch noch nicht ganz bestimmt, so doch in charakteristischer Weise aus, wie er sich das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie denkt. Er meint, „obgleich die Pädagogik von keinem philosophischen Systeme abhängig sei, so stehe sie doch in wesentlichem Verhältnisse mit der Philosophie". (L. I, 536.) Um den Sinn dieser Worte zu verstehen, muß man den Zusammenhang kennen. Fröbel unterscheidet zwischen rein empirischer und wissenschaftlicher Pädagogik. Er hat bis jetzt in seiner Erzieherwirksamkeit gefunden, daß „die Erfahrung in diesem Wirkungskreise besonders eine treffliche und unschätzbare Leiterin sei, daß sie aber die Kenntnisse, die ein Erzieher zu wissen nötig habe, viel zu langsam und abgerissen gebe". (L. I, 535.) Wohl sei eine empirische Behandlung der Erziehung, d. h. eine solche, wo sich der Erzieher von einem richtigen, gleichsam von der Natur eingegebenen Gefühl und Sinn leiten lasse (L. I, 536.), möglich, ja sie sei sogar berechtigt, allein mehr erreichen, so meint er, und des Erfolges sicherer sein, wird der Erzieher, der seine Maßnahmen nach einer wissenschaftlichen Pädagogik trifft. Eine solche steht, wie Fröbel weiter ausführt, in einem wesentlichen Verhältnis zur Philosophie. Der wissenschaftliche Pädagoge sucht zunächst das Erziehungsziel genau zu bestimmen. Da nun „die Philosophie die Prinzipien aller Wissenschaften" angibt, so schreibt sie gewissermaßen auch der Pädagogik das Erziehungsziel vor. Indem sie die Bestimmung des Menschen betrachtet, gibt sie zugleich die Idee seiner Bildung an. Außerdem macht sie es dem Pädagogen möglich, mit tieferen Einsichten und mit Geist den Gegenstand zu behandeln, womit Fröbel wahrscheinlich ausdrücken will, daß auch die methodische Seite der Pädagogik durch die Philosophie begründet werde, zumal diese das Erziehungsobjekt in psychischer Hinsicht zum Gegenstande ihrer Betrachtung hat. (L. I, 536.)

Wenn Fröbel in diesem Briefe die empirische Pädagogik auch nicht grade verwirft, so spricht er doch ein deutliches Werturteil über sie aus; sie steht hinter der philosophischen weit zurück. Wir können darum vermuten, daß sein ganzes Bemühen in der Folgezeit darauf gerichtet war, seine pädagogischen Maximen durch die Philosophie zu begründen. In seinen späteren Jahren, als sein pädagogisches System eine feste Gestalt gewonnen hatte, ist er überzeugt, daß dieses Streben von Erfolg gewesen ist. Er spricht es mit hoher Genugtuung aus: „Die Erziehung ist wieder geworden, was sie werden soll: eine Wissenschaft, ein Erziehen mit klarem Wissen des Gegenstandes, des Zieles und Zweckes, der Mittel, Wege und Weisen". (L. III, 347.) In der philosophischen Grundlage, die seine Pädagogik besitzt, besteht, wie Fröbel meint, der Vorzug derselben vor der Pestalozzischen. Pestalozzi sei „bei der Wahl der Erziehungsmittel von der Not des armen Volkes ausgegangen, er dagegen vom innern Wesen des Menschen. Worauf im Grunde genommen in seiner Pädagogik alles beruhe, sei seine persönliche Welt- und Lebenanschauung". (Brief an Hermann Pösche. 1851. Fragmente aus Fröbels Nachlaß; abgedruckt in E. v. Calcar, Friedrich Fröbel. Wie er Erzieher wurde und was ihm die Kinderwelt offenbarte. 1883. S. 187 f.) Pestalozzi erscheine ihm deshalb „viel zu roh, zu empirisch und darum keineswegs wissenschaftlich genau, er lasse sich nicht vom Wesen und Wesengesetzen leiten". (L. I, 139.) In der Verachtung alles Empirischen, die sich in den letzten Worten ausspricht, zeigt sich Fröbel von der spekulativen Philosophie beeinflußt.

Nach dem bisher Gesagten kann es kaum noch zweifelhaft sein, ob Fröbel seine Pädagogik an der Philosophie orientiert hat. Da nun nach seiner Ansicht grade darin das Wertvolle und Bedeutende seines Systems besteht, so erscheint es nicht unberechtigt, die philosophische Grundlage seiner Pädagogik einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

Bekanntlich hat Fröbel seine philosophischen Ansichten ebensowenig wie seine pädagogischen in zusammenhängender Weise dargestellt. Seine pädagogischen Schriften liegen uns allein als Quellen vor. Da in ihnen eine Menge Philosophie niedergelegt ist, halten wir es für möglich, aus den verschiedenen Andeutungen, die sie enthalten, seine philosophischen Anschauungen zu konstruieren und zu zeigen, wie in denselben seine Pädagogik wurzelt. Wir beschränken uns dabei nicht bloß auf seine psychologischen und ethischen Darlegungen, sondern ziehen auch seine metaphysischen mit heran, da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß seine Metaphysik den Schlüssel zu seiner Psychologie und Ethik bildet und Fröbel selbst uns zu dieser Vermutung Anlaß gibt, wenn er, wie eben zitiert, meint, daß auf seiner Welt- und Lebensanschauung in seiner Pädagogik im Grunde genommen alles beruhe.

Unserer Darstellung legen wir Fröbels sämtliche Schriften zu Grunde. Zwar zeigen dieselben insofern einen Unterschied, als die aus dem Jahre 1840 und später stammenden sich speziell mit Kindergartenpädagogik beschäftigen, während die früher verfaßten die ganze Pädagogik zum Gegenstande ihrer Betrachtung haben. Allein für unser Thema bedeutet das nicht viel. Fröbels spätere Pädagogik ist aus demselben Boden, wie seine frühere, hervorgewachsen. Infolgedessen zeigen seine späteren Schriften im Vergleich zu den vorangegangenen keinen Bruch in seinen philosophischen Anschauungen, sondern nur eine Klärung, Erweiterung und Vertiefung derselben. Er selbst glaubt auch nicht, daß er im Laufe der Zeit seine Welt- und Lebensanschauung geändert habe. Noch im Jahre 1851, also kurz vor seinem Tode, ist er überzeugt, daß dieselbe „bereits in seiner Kindheit und seiner Jünglingsentwicklung wurzelte und bestimmt war". (Brief an Hermann Pösche, abgedruckt in Elise v. Calcar, s. o.)

2. Abschnitt.

Gegenstand, Ziel und Methode von Fröbels Philosophieren.

1) Zwei Beweggründe treiben Fröbel zum Philosophieren: einmal der Wunsch, eine eigene Welt- und Lebensanschauung zu besitzen, und sodann das Verlangen, seine pädagogischen Theoreme wissenschaftlich begründet zu sehen. Wir werden es hiernach verstehen können, daß seine Philosophie nicht ein in sich geschlossenes System ist, daß also in ihr nicht sämtliche Probleme zur Behandlung kommen, sondern, daß sie den Charakter des Gelegentlichen an sich trägt und nur ganz bestimmten Fragen ihre Aufmerksamkeit zuwendet.

Es ist nach dem Gesagten nicht schwer zu erraten, welcher Art die Untersuchungen sind, die im Vordergrunde von Fröbels Interesse stehen. Zunächst beschäftigen ihn metaphysische Probleme; denn Metaphysik führt allein zu einer Weltanschauung. Erkenntnistheoretische Untersuchungen bilden nicht den Anfang seines Philosophierens, ja sie fehlen bei ihm ganz und gar. Wir dürfen uns darüber nicht allzusehr wundern. Erkenntnistheorie als eine selbständige philosophische Disziplin wurde zu seiner Zeit nicht getrieben. Die spekulative Philosophie nach Kant wußte bekanntlich die hervorragenden Leistungen des Meisters auf diesem Gebiete nicht zu würdigen. Sie setzte ihn an einem andern Punkte weiter fort, indem sie nämlich die in seiner Philosophie vorhandenen metaphysischen Keime pflegte und auf diese Weise Früchte zu ernten hoffte. Allerdings fehlen in der nachkantischen Spekulation erkennistheoretische Erörterungen nicht; man erinnere

sich nur, daß Fichte, Schelling, Hegel eingehend untersuchen, wie wir uns des ersten gegebenen Objekts bewußt geworden sind. Aber alle diese Untersuchungen stehen in engem Zusammenhang mit ihrer Metaphysik; sie sind nicht in erkenntniskritischem Sinn angestellt. Erkenntnistheorie in dem Sinne von Prüfung der Tragweite des menschlichen Erkenntnisvermögens ist ihnen unbekannt.

Fröbel, der sich allem Anscheine nach höchstens mit den Resultaten ihres Philosophierens bekannt gemacht hatte, aber kaum an ihrer Hand den von ihnen gefundenen Erkenntnisweg noch einmal gegangen war, konnte daher durch sie schwerlich zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen veranlaßt werden. Ihm selbst kam dieser Gedanke nicht, da die Welterklärung seinem Denken keine Schwierigkeiten machte; denn wie die Geschichte der Philosophie zeigt, stellt der Mensch erst dann erkenntnistheoretische Untersuchungen an, wenn seine Versuche, die Welt zu erklären, gescheitert sind.

Daß Fröbels Metaphysik zum großen Teile Naturphilosophie ist, liegt in der Natur der Sache. Er war ein philosophierender Naturforscher. Ihn erfüllte eine große Liebe zu der Natur; ihm fehlte nicht die breite Grundlage empirischer Naturkenntnis; er hatte in einer Zeit Naturwissenschaft studiert, als die Schellingsche Naturphilosophie gleich einem glänzenden Gestirn ein neues Licht über das ganze Gebiet naturwissenschaftlicher Forschung verbreitete, in dem gar bald die bedeutendsten Naturforscher als treue Verehrer Schellings schwelgten. Was Fichte abging und was bei ihm die gradezu stiefmütterliche Behandlung dieser Disziplin verschuldet hatte, vereinigte sich somit in glücklicher Weise in Fröbel.

Wenn andererseits in seiner Metaphysik das theologisch-kosmologische Problem eingehend erörtert wird, so werden wir dies ebenfalls begreifen. Da Fröbel eine durchaus religiös veranlagte Natur war und da ihm von vornherein das Dasein Gottes als unmittelbar gewiß feststand, hätte ihn eine atheistische Metaphysik unbefriedigt gelassen.

Neben den metaphysischen Problemen mußten ihn psychologische beschäftigen; nur dann konnte er seiner Pädagogik eine wissenschaftliche Grundlage geben. Ist das aber das Motiv, so wird es verständlich, daß er der psychischen Entwicklung des Kindes besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat.

Endlich durfte er es nicht vergessen, der Bestimmung des Menschen nachzuforschen. Einerseits mußte es für ihn von allgemeinem Interesse sein, dieser Frage nachzugehen, da von der Beantwortung derselben seine Lebensanschauung abhing, und andererseits mußte grade er sich hierüber Klarheit verschaffen, da er nur dann sein Erziehungsziel wissenschaftlich bestimmen konnte.

2) Bei der Beantwortung aller dieser Fragen macht sich bei Fröbel ein ganz bestimmtes Streben bemerkbar, das Streben nach Einheitlichkeit. Unzweifelhaft kommt in diesem Punkte die Natur seines Geistes zum Vorschein. Ihm selbst war ein stark ausgebildetes Einheits- und Systembedürfnis eigentümlich. Es geht das schon aus seiner Vorliebe für die Mathematik hervor, also für eine Wissenschaft, die kaum wie eine zweite ihren Inhalt aus einfachen Prinzipien unter strengster Wahrung der Systematik entwickelt. Aber auch anderwärts in seinem Leben zeigt es sich. So erzählt er z. B. von seinen naturwissenschaftlichen Studien, daß er „überall, wo er innern Zusammenhang und Einheit gesehen habe, das Sehnen seines Geistes und Herzens befriedigt fühlte". (L. I, 56, 57.)

Dieses Einheitsbedürfnis ist Fröbel jedoch nicht allein eigen; vielmehr erweist er sich grade dadurch als ein echter Sohn seiner Zeit. Wenn irgend einmal, so macht sich bekanntlich an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts der Hunger nach Einheit und die Sucht, alles aus einfachen Prinzipien abzuleiten, in charakteristischer Weise in der Philosophie geltend. Die nachkantische Spekulation geht in Anlehnung an den Meister überall auf Einheit aus. Ja, sie überbietet ihn sogar. Denn während bei ihm alle Einigung nur eine oberflächliche Ueberbrückung

seines Dualismus ist, zeigt die spekulative Philosophie nach ihm die unverkennbare Tendenz, an Stelle seiner bloß äußerlichen Einheit organische, d. h. Einheit von innen heraus, zu setzen. Daß auch Fröbel darauf abzielt, überall „innere Einheit“ herzustellen, wird von ihm zu verschiedenen Malen betont, so auch in dem oben zitierten Worte.

Wir müssen näher untersuchen, wie diese Einheitstendenz in Fröbels Philosophie erscheint. Es wäre denkbar, daß schon in der äußern Form seiner Darstellung jenes Streben zu erkennen wäre, daß er sich also bemüht hätte, wenigstens diejenigen Probleme, die ihn interessierten, vollständig und in systematischer Form zu behandeln, wenn es ihm auch nicht möglich gewesen wäre, das Ideal einer Philosophie im Sinne von Fichte oder Hegel, d. h. ein streng in sich abgeschlossenes und abgerundetes System, das sich auf einen obersten, unbeweisbaren, unmittelbar gewissen Satz stützte, aufzustellen. Jeder, der Fröbels Schriften gelesen hat, weiß aber, daß seine Philosophie in der Form, wie sie uns vorliegt, durch und durch aphoristisch ist mit Ausnahme einer kurzen Darstellung seiner morphologischen Ansichten.

Dagegen hat sich das Einheitsbedürfnis bei der Gestaltung des Inhalts seiner Philosophie geltend gemacht. So ist es das Ziel seiner Naturbetrachtung, die Einheit in der Vielheit der Natureinzelheiten zu finden und diese aus jener abzuleiten. In gleicher Weise strebt er in seiner Psychologie darnach, den Menschen als eine Einheit aufzufassen und zu verstehen, und ebenso gilt ihm in seiner Ethik als die Hauptbestimmung des Menschen, in Einheit mit sich, mit den Menschen und mit Gott und der Natur zu stehen.

Charakteristisch für die Zielbestimmung von seinem Philosophieren ist die Erkenntnisart, mit der er sich der Einheit der Natur und des Menschen bewußt werden will. Sie ist zunächst wieder als ein Ausfluß seiner Persönlichkeit anzusehen. Fröbel war kein Mensch, in dem das

Intellektuelle vor dem Gefühlsmäßigen vorherrschte. Daher konnte es ihm nicht darauf ankommen, die Einheit in der Natur auf ein System reinlich geschiedener Begriffsformen zu bringen, wie es z. B. einem Rationalisten — man denke an Hegel — als das Ideal vorschweben mochte. Er will die Einheit schauen, freilich nicht mit dem äußeren Auge, sondern mit dem „Geistesauge". Und noch mehr. Da auf Grund einer metaphysischen Anschauung Fröbels die gesamte Wirklichkeit nur Werden, also kein ruhendes, unveränderliches Sein ist, glaubt er sie erst dann recht zu verstehen, wenn er ihr gleichsam in ihre Werkstatt hineingeschaut und ihren Entwicklungsprozeß von den ersten Anfängen an noch einmal im Geiste zurückgelegt hat.

3) Wir sind hiermit schon auf die Frage nach der Methode von Fröbels Philosophieren gekommen. Um diese zu verstehen, müssen wir uns zunächst mit der ihr zu Grunde liegenden erkenntnistheoretisch-psychologischen Grundanschauung bekannt machen. Wenn wir jetzt doch noch von einer erkenntnistheoretischen Grundlage in Fröbels Philosophie reden, so bringen wir uns damit nicht in den geringsten Widerspruch mit unserer oben gemachten Bemerkung über das Fehlen erkenntnistheoretischer Untersuchungen bei ihm. Denn auf die beiden Fragen, ob das Wesen der Dinge erkennbar sei, und wie Erkenntnis zustande kommt, weiß jeder Philosoph eine Antwort zu geben; nur beruht eben diese bei ihm auf Sätzen, die aus Metaphysik, Psychologie oder anderen Wissenschaften genommen sind.

Was zunächst die Frage nach der Erkennbarkeit des Wesens der Dinge anbetrifft, so wird diese von Fröbel durchaus bejaht. Er steht in diesem Punkte weit ab von Kant, der bekanntlich die Möglichkeit der Erkenntnis des Dinges an sich verneinte. Dagegen berührt er sich mit der nachkantischen Spekulation. Schelling, Hegel, Krause machen, je länger sie philosophieren, immer grössere Fortschritte in der Erkenntnis jenes nach Kant dunklen, hinter der Welt der Erscheinungen liegenden Etwas.

Dem Problem vom Ursprung der Erkenntnis gegenüber scheint Fröbel nicht immer denselben Standpunkt zu vertreten. Es fehlt bei ihm nicht an Aussprüchen, nach denen man ihn für einen Anhänger des realistischen Empirismus halten muß, also einer Anschauung, die der des unphilosophischen Menschen am nächsten kommt und im schroffsten Gegensatze zu der der spekulativen Denker steht. So hören wir von ihm, daß der Mensch „durch die Sinne das Wesen der Dinge, wie es sich in Äußerung, Gestalt, Bewegung, Ton usw. kundtut, gleichsam innerlich macht, sich aneignet". (L. III, 561.) An einer andern Stelle meint er: „Wir sind durch unsere Sinne im Stande, das Wesen der uns umgebenden Naturgegenstände genau zu erkennen". (L. I, 267.) Wie aus der Abfassungszeit der Schriften, denen die eben angeführten Zitate entnommen sind, hervorgeht, hat Fröbel dieser Anschauung sowohl in seinem Alter, wie in seiner Jugend gehuldigt.

Solchen Äußerungen stehen andere gegenüber, wonach er der Ansicht ist, daß eine nur äußere oder gewöhnliche, d. h. sinnliche Betrachtung der Natur dem Menschen nicht genügt, daß sie ihn unbefriedigt läßt und nicht in den wahren Sinn der Welt einführt. (L. II, 118, 119. S. I, 104, 105.) Auf den ersten Blick scheint die zweite Aussage die erste auszuschließen. Allein bei näherem Zusehen erweist sich der Widerspruch, in dem beide zu einander stehen, nur als ein scheinbarer. Der zweite Ausspruch hebt den ersten nicht auf, sondern schränkt ihn bloß ein. Gegen ein Hauptmerkmal der Welt findet nämlich Fröbel die Sinnenanschauung blind, gegen die Einheitlichkeit, oder was dasselbe ist, gegen das ihre Einheit bedingende Grundgesetz und Prinzip. So sagt er z. B.: „Bei dieser gewöhnlichen und nur äußeren Naturbetrachtung erscheinen die Einzelheiten der geschiedenen und verschiedenen Naturgegenstände nicht sowohl als Erzeugnis eines Seins und Wesens, als vielmehr als Erzeugnis verschieden wirkender Kräfte". (L. II, 119. S. I, 105.) Das Erkenntnisorgan für die Einheit

und das Grundgesetz der Welt ist nun nach ihm das „Geistesauge“. (L. II, 1. II, 119. S. I, 105.) Die Funktionen desselben sind „Ahnen“ und „Schauen“, (L. II, 119. S. I, 105.) und zwar ist das Ahnen die niedere Stufe gegenüber dem Schauen. Die auf diesem Wege gewonnene Erkenntnis ist eine unmittelbar gewisse.

Wie Fröbel zu dieser geistigen Anschauung gelangt, läßt sich aus zwei Andeutungen, die sich in seinen Schriften finden, erkennen. Er erzählt selbst, daß er durch das Anschauen einer Blume „die Geheimnisse des Daseins und der Entwicklung geheimnisvolles Gesetz zu ahnen“ begann. „Stundenlang, durch Monate und Jahre hindurch, ohne müde zu werden“, habe er in ihre Blütenkrone geblickt, bis sie endlich „ihre Sprache zu ihm redete“. (S. III, 128, 129.) Die andere Stelle besagt, daß er „ununterbrochen alle Erscheinungen und Tatsachen schematisiert, symbolisiert, idealisiert, realisiert, identifiziert und analogisiert habe und daß ihm so das Leben und alle Erscheinungen und Wirkungen desselben nach allen Richtungen hin . . . als ein harmonisches, schaubares Ganzleben entgegen getreten sei“. (L. I, 130.)

Aus diesen beiden Zitaten ergibt sich für die Analyse von Fröbels Persönlichkeit, daß er das Vermögen der Kontemplation in hohem Maße besessen haben muß. Aus seinem Verhalten jenem Blümchen gegenüber geht hervor, daß er es in bewundernswürdiger Weise vermochte, sein abstraktes Denken gänzlich aus dem Bewußtsein zu drängen und dieses derart mit der Anschauung zu erfüllen, bis er sich völlig in das angeschaute Objekt verlor und zu einem interesse- und willenlosen Erkennen desselben gelangte.

Aus dem an zweiter Stelle angeführten Zitate können wir ersehen, daß Fröbel nicht bloß für phantasie- und gemütvolle Intuition, sondern auch für begriffliches Denken veranlagt war. Freilich muß dieses Vermögen, nach dem Eindruck zu urteilen, den seine Philosopheme auf den unbefangenen Leser machen, ihm in erheblich geringerem

Maßstabe zu eigen gewesen sein, als das erstere. Es dient bei ihm nur dazu, um das Schauen mit dem sinnlichen Auge zu dem mit dem geistigen zu erheben.

Die beiden im Grunde genommen völlig entgegengesetzten Erkenntnisfunktionen des Anschauens und begrifflichen Denkens stehen, wie es wohl denkbar wäre, bei Fröbel nicht im Widerstreit. Sie suchen sich nicht gegenseitig zu hemmen, sondern verbinden sich miteinander. Wir müssen dies als einen äußerst glücklichen Umstand preisen; ist doch auf diese Weise Fröbel der Gefahr entrückt, in gänzlich zügellose Phantastereien zu verfallen. Das Vermögen des begrifflich-logischen Denkens wirkt bei ihm als regulatives Prinzip auf das des phantasie- und gemütvollen Anschauens. Da aber das letztere das Uebergewicht über das erstere hat, kommt es, daß die Resultate seiner geistigen Anschauung deutlicher den Stempel des Phantasiemäßigen als des streng Logischen an sich tragen. So vergißt er z. B. manchmal über den Ähnlichkeiten der Dinge ihre tatsächlichen Verschiedenheiten, oder faßt nicht scharf ins Auge, ob seine geistige Anschauung die Wirklichkeit auch getreu abbilde.

Die geistige Anschauung, die durch das Ineinandergreifen jener beiden Erkenntnisfunktionen in Fröbel entsteht, erweist sich demnach näher besehen als das Vermögen, in der Mannigfaltigkeit des Erscheinenden das Wesenhafte zu erfassen, im Einzelnen das Allgemeine zu sehen, oder mit seinen eigenen Worten, „in dem Aeußern und durch das Äußere das Innere zu schauen“. (L. II, 1. S. I, 3.) Man vermag auf diese Weise ungeachtet des flüchtigen Wechsels der Erscheinungen das zu erkennen, was in allem Werden als das ewige Sein, als das einheitlich Gesetzmäßige sich ausspricht. Die geistige Anschauung führt somit zu der „Erkenntnis des Grundtypus der Entwicklung jeden Dinges“. (L. I, 270.)

Wenn man darnach fragt, welcher philosophischen Richtung Fröbel auf Grund seiner Erkenntnisweise eingereiht werden muß, so dürfte es nach dem Gesagten wohl

klar sein, daß er den Gefühlsphilosophen am nächsten steht. Freilich ist er nicht ein ausgesprochener Vertreter dieser Richtung. Er sieht nicht wie ein Jacobi das Gefühlsmäßige als das dem eigentlichen Wesen des Menschen ausschließlich Entsprechende an, sondern ist bereit, auch dem Begrifflich-Logischen seine Berechtigung zuzugestehn. Allerdings ist auch bei ihm das Rationale dem Gefühlsmäßigen untergeordnet. Durch das Gefühl läßt er sich gewissermaßen das Ziel seiner Erkenntnis vorschreiben, mit Hilfe des Intellekts sucht er es zu erreichen. In Fröbels Erkenntnisvermögen sind Fühlen und Denken mit einander verbündet, bei Jacobi stehen sie im schroffsten Gegensatze zu einander. Gibt sich dieser dem Denken hin, so erhält er ein Resultat, das sein Gefühl unbefriedigt läßt, und umgekehrt, sucht er gefühlsmäßig zu erkennen, so gerät er mit seinem Denken in harte Widersprüche. Fröbel verwandte Naturen sind Augustin, Giordano Bruno, Goethe, Schelling. Bei ihnen allen überwiegt das Phantasie- und Gefühlsmäßige im Erkennen über das streng Logische, das Intuitiv-Unmittelbare über das Abstrakt-Diskursive. In ihnen allen aber vereinigen sich Denken und Fühlen zu einer harmonischen geistigen Funktion.

Fröbels Vermögen der geistigen Anschauung erinnert ohne Frage an Goethes „synthetischen Blick". Bekanntlich versteht dieser darunter die Fähigkeit, im Äußeren nicht bloß das Äußere, sondern das wahrhaft Wesenhafte zu erblicken, eine Fähigkeit, die, wie wir oben sahen, bei Fröbel „geistiges Anschauen" heißt. Mit der intellektuellen Anschauung der nachkantischen spekulativen Philosophie darf dieses Vermögen Fröbels nicht verwechselt werden. Jene versteht darunter die Reflexion des Bewußtseins auf seine eigenen Tätigkeiten, um auf diese Weise die Funktionen der Intelligenz zu finden, durch die diese das hervorbringt, was der Unphilosophische mit „Ding" bezeichnet. Fröbel dagegen macht das den Natureinzelheiten Typische zum Gegenstande seiner geistigen Anschauung. Dort ist das Erkenntnisorgan die Vernunft, hier ist es

das Ineinanderwirken von Verstand und Gefühl. Nur in einem Punkte ähneln sich beide Vermögen: der auf diese Weise gefundenen Erkenntnis kommt das Moment der unmittelbaren Gewißheit zu.

Bei solchen erkenntnistheoretischen Anschauungen ist es erklärlich, daß Fröbel bei seinem Philosophieren niemals den Weg des strengen Beweisens einschlagen kann. Da seine Erkenntnis eine unmittelbar gewisse ist, ist er ganz im Recht, wenn er sich der Demonstrationen enthoben fühlt. So unmittelbar gewiß, wie ihm selbst seine Anschauung von der Wirklichkeit ist, glaubt er, müsse sie auch seinen Lesern sein. Die Stellen seiner Schriften, wo er seine Ansichten logisch zu begründen sucht, sind zu zählen.

Weiterhin wird nunmehr seine Stellung zur Erfahrung verständlich werden. Ein Mensch, der die Ansicht vertritt, daß durch die Sinne das Wesen der Dinge erkannt wird, kann sich bei seinem Philosophieren nicht von aller Erfahrung abkehren. In der Tat tut es Fröbel auch nicht. Er steht in diesem Punkte weit ab von Fichte oder Hegel, die sich grundsätzlich gänzlich von ihr loslösen in der festen Ueberzeugung, daß durch das bloße apriorische Denken allein Erkenntnis erzeugt werden könne. Dennoch wäre es falsch zu glauben, Fröbel sei ein strenger Empirist. Er ist ja der Meinung, noch etwas mehr von der Wirklichkeit erkennen zu können, als man mit den Augen sieht. Das Geheimnis des Daseins kann nimmermehr durch eine bloß sinnliche Anschauung enthüllt werden. Die Erfahrung, wie sie uns durch die Sinne vermittelt wird, muß durch die geistige Anschauung ergänzt und korrigiert werden. So kommt es, daß Fröbel den Ausgangspunkt seines Philosophierens im empirisch Gegebenen nimmt, den Endpunkt aber im Spekulativen findet. Was ihn in diesem Punkte von einem Hegel oder Schelling scheidet, ist vor allem, daß er mit seinen Allgemeinheiten stets spürbar in seinen Erfahrungen steht und nie die Fühlung mit ihnen verliert. Bei jenen dagegen ist zwar reiche Erfahrung

vorausgesetzt; aber sie reißen sich von ihr los und philosophieren, ohne in ihr zu verweilen.

Nun machen allerdings Fröbels Philosopheme den Eindruck, als ob er recht oft die feste Grundlage der Erfahrung verlassen hätte. Und in der Tat war er dazu gezwungen. Man muß sich nur an den ziemlich unvollkommenen Zustand erinnern, in dem sich zu seiner Zeit die empirischen Wissenschaften befanden, um zu begreifen, daß sich damals einer, der an der Hand der Erfahrung fortschreiten wollte, gar bald von ihr im Stiche gelassen und somit auf Hypothesen und Spekulationen angewiesen sah. Andererseits darf nicht vergessen werden, daß sich in Fröbel der Zeitgeist niemals verleugnet. Auch er hat, wie W. Lange mit Recht behauptet, „eine wahre Abneigung gegen das rein Empirische". (L. I, 138. Anm.) Nur dann könne man wissenschaftliche Genauigkeit erzielen und frei von Einseitigkeit und Willkür bleiben, wenn man vorzüglich das Wesen der Dinge betrachte, wie es sich der geistigen Anschauung erschließt. Die natürliche Folge hiervon ist, daß er in ähnlicher Weise die Welt a priori konstruiert, wie es die hervorragendsten Männer seiner Zeit taten.

5) Uns liegen zwei Fragmente seiner Konstruktionen vor, und zwar die Morphologie innerhalb seiner Naturphilosophie und die Darstellung der psychischen Entwicklung des Kindes innerhalb seiner Psychologie. Bei letzterer bedient er sich ausschließlich des Leitfadens der Analogie auf Grund seiner metaphysischen Anschauung von der Gleichgesetzigkeit des Entwicklungsganges des Universums und jedes in ihm befindlichen Einzeldinges. Da die Konstruktion im Zusammenhange nicht durchgeführt, sondern nur an verstreuten Stellen angedeutet ist, können wir unmöglich seine Art zu konstruieren daraus näher kennen lernen. Ein bei weitem umfangreicheres Beispiel, das noch dazu ein zusammenhängendes, größeres Ganzes bildet, liegt uns in seiner Morphologie vor. Hier kommt es ihm, wie wir später noch sehen werden, darauf

an, die verschiedenen empirisch gegebenen Naturgestalten zu einer Entwicklungsreihe zusammenzustellen, und zwar so, daß sie als „organisch verknüpfte Glieder eines großen Naturorganismus“ erscheinen. Er will auf diese Weise der Natur in ihr dynamisches Herz hinein schauen und den Entwicklungsgang, den sie bei der Erschaffung der Naturgestalten einschlug, in seinem Geiste zurücklegen. Allein an der Hand dieses Beispiels können wir seine Art zu konstruieren näher charakterisieren.

Zunächst muß bemerkt werden, daß in Fröbels Konstruktionen nicht die methodische Strenge zu finden ist, wie sie uns in denen eines Fichte oder Hegel entgegentritt. Wohl liegt ihnen ein Schema zu Grunde und zwar dasselbe, wie bei den soeben genannten Philosophen; aber während dort der triadische Dreischlag durch die Entwicklungsreihe von Anfang bis zu Ende hindurch klingt, ist er bei Fröbel nur an einzelnen Stellen scharf und deutlich vernehmbar, während er in manchen Partien völlig verhallt. An diesen durchaus nicht seltenen Stellen läßt sich in Fröbels Konstruieren keine Methode finden; er schreitet hin und wieder an der Hand der Analogie weiter vorwärts; oft hat man aber gradezu den Eindruck, daß er seinem gefühlsmäßigen Phantasieren völlig freien Lauf gelassen hat.

Wir brauchen diese Stellen nicht näher zu betrachten, sondern müssen nur diejenigen Partien einer eingehenderen Untersuchung unterziehen, wo Fröbel seinem Philosophieren das Schema Satz, Gegensatz, Vermittlung zu Grunde legt, wo er also sein Konstruieren in eine Methode bringt. Obgleich diese Konstruktion, oberflächlich besehen, die meiste Ähnlichkeit mit der eines Fichte oder Hegel hat, darf sie doch derselben nicht an die Seite gestellt werden, da die Verschiedenheiten die Ähnlichkeiten überwiegen. Einmal erhellt nämlich sofort, daß die Konstruktion jener Philosophen eine begriffliche Entwicklungsreihe ist. Ihr Ausgangspunkt ist ein möglichst abstrakter Begriff, erst im Laufe der dialektischen Fortbewegung gelangen sie zu

konkreteren. Fröbel dagegen operiert bei seinem Konstruieren nicht mit abstrakten Begriffen, sondern seiner ganzen Geistesanlage und Erkenntnisweise nach mit anschaulichen Typen. Er entwickelt z. B. nicht aus dem Begriff des Würfels den Achtflächner, sondern in der Anschauung läßt er die Gestalt dieses aus der jenes hervorgehen. Fichtes und Hegels Entwicklungsreihen müssen gedacht werden, sie sind nicht anders als durch logisches Denken zu erfassen. Fröbels Entwicklungsreihen dagegen sind anschaulich, er läßt anschauliche Typen vor dem geistigen Auge aus einander entstehen.

Bei Fichte und Hegel liegt das die dialektische Entwicklung Bedingende in der Natur ihrer Begriffe enthalten; entweder hat jeder Begriff einem bestimmten Sollen zu genügen, dem er aber nicht nachkommt, infolgedessen zu einem neuen Begriff fortgegangen werden muß, oder jeder Begriff enthält seinen Gegensatz in sich und führt so zu seiner Negierung, wodurch er aber nicht aufgehoben wird; vielmehr wird auf diese Weise ein neuer Begriff geschaffen, der um die Negation des Vorhergehenden reicher als derselbe ist. Kurz und gut, die einzelnen Glieder der Entwicklungsreihen jener Philosophen gehen mit innerer Notwendigkeit aus einander hervor. Fröbel bemüht sich ebenfalls seine anschaulichen Typen organisch aus einander zu entwickeln, und zwar findet er das Vehikel des triadischen Fortschrittes in dem Wesen der „Kraft“, die nach seiner metaphysischen Anschauung, die wir unten kennen lernen werden, die letzte Ursache aller Naturgestalten ist. Sie strebt darnach, ihr Wesen in der verschiedensten Art und Weise zu offenbaren, indem sie die Enden ihrer drei von einem Zentrum ausgehenden Kraftrichtungen bald zu Flächen, bald zu Punkten, bald zu Linien ausbildet, wo dann die Linie als die nur in der Anschauung zu erfassende Vermittlung zwischen Fläche und Punkt erscheint. Wenn wir uns in den letzten Sätzen in ziemlich spezielle Erörterungen des methodischen Konstruierens Fröbels eingelassen und unsere Charakteristik desselben vielleicht

nicht allgemein genug gehalten haben, so darf das den Leser nicht frappieren. Da uns allein dieses Beispiel vorliegt, konnten wir uns nicht allgemeiner ausdrücken.

Es könnte im Vorstehenden eine Vergleichung von Fröbels Konstruktionen mit denen Schellings vermißt werden. Bekanntlich philosophierte dieser zunächst nach der Fichteschen Methode. Erst in seiner Periode der Indifferenz des Idealen und Realen suchte er seine intellektuelle Anschauung in eine ihm eigentümliche Methode zu bringen, der er den Namen „Konstruktion“ gab. Wir brauchen daher nur die Konstruktionen Schellings aus dieser Periode mit denen Fröbels zu vergleichen. Schelling versteht hier unter der philosophischen Konstruktion eines Gegenstandes den Nachweis, daß in demselben „die ganze innere Struktur des Absoluten“, also Einheit im Gegensatz, sich wiederholt. Auf diese Weise ordnet er den konkreten Inhalt des natürlich und geistig Gegebenen zu einer Entwicklungsreihe, in der jedes Glied zum vorhergehenden oder folgenden in einem „quantitativen Gegensatze eines plus oder minus von Realität und Idealität“ steht. Schelling überschaut die fertige Entwicklungsreihe, Fröbel läßt sie vor unsern Augen erst entstehen. Die Glieder von Schellings Entwicklungsreihe stehen nicht in dem Verhältnis von Satz, Gegensatz, Vermittlung zu einander, vielmehr bildet jedes einzelne Glied eine Vermittlung von Satz und Gegensatz; seine bestimmte Stelle in der Entwicklungsreihe richtet sich nur darnach, ob in der Vermittlung von Satz und Gegensatz, oder besser ausgedrückt, von Idealem und Realem, das eine oder das andere überwiegt. Wir erkennen hieraus, daß sich Fröbels Art zu konstruieren bei weitem weniger mit der Schellings, als vielmehr mit der Hegels und Fichtes berührt.

6) Es dürfte zum Schluß nicht uninteressant sein, die Frage aufzuwerfen, wie Fröbel zu dem Schema der Vermittlung der Gegensätze, das die Grundlage seines Konstruierens bildet, gekommen ist. Bekannt ist, daß er auf die Frage, ob seine Methode die Fichtesche oder die

Hegelsche sei, geantwortet hat, „sie ist beides und doch nichts von beiden; sie ist das Gesetz, das ich der Natur abgelauscht habe“. (R. Benfey, Erinnerungen an Fr. Fröbel. 1880. S. 62.) Hiernach bestände also die Hauptdifferenz zwischen Fröbel und jenen Philosophen in der Art und Weise, wie er sein methodisches Grundgesetz fand. Jene gingen dazu vom Subjekt aus, sie beobachteten vermittelst ihrer intellektuellen Anschauung ihr subjektives Denken und erkannten, daß dieses jenem Schema folge. Vermöge einer metaphysischen Grundanschauung glaubten sie, daß dieses Schema auch dem gesamten Naturprozeß zu Grunde läge und daß sie somit imstande wären, denselben durch ihr Denken vollkommen zu konstruieren. Diesen Weg ist Fröbel nach den oben angeführten Worten nicht gegangen. Er hat den Ausgangspunkt im empirisch Gegebenen, also im Objekt, genommen. Durch eingehendes Beobachten der Natur hat er das Gesetz entdeckt, dem sie bei ihrem Entwicklungsgange folgt. Auf Grund dieses Gesetzes glaubt er denselben konstruieren zu können. Obgleich dieser von Fröbel beschriebene Weg nicht unmöglich ist, so erscheint er doch zum mindesten unwahrscheinlich. Daß er auf eine andere Weise wie Fichte oder Hegel zu seinem Schema kam, wollen wir ihm gern glauben; allein auf die Art, wie er meint, hat er es wohl kaum gefunden. Jedenfalls ist es schwer zu verstehen, wie jemand allein durch fortwährendes Betrachten des Entwicklungsganges der Natur zu einem Gesetz kommen kann, das das Grundschema der Philosophie seiner Zeit bildet. Wie wir in der Einleitung nachwiesen, war er mit ihr bekannt. Wenn es auch nicht streng bewiesen werden kann, so ist es demzufolge doch sehr wahrscheinlich, daß er als echter Sohn seiner Zeit im Geiste und nach dem Schema der nachkantischen Spekulation philosophierte. Von ihrem Geiste erfüllt und befangen, mag sich ihm der Entwicklungsgang der Natur ganz unwillkürlich in jenes Schema eingeordnet haben, so daß er sich seiner Abhängigkeit nicht recht bewußt wurde und sich selbst einreden konnte, er habe es

der Natur abgelauscht. Indessen wenn sich Fröbel auch über den Ursprung des von ihm aufgestellten Grundgesetzes in einer kleinen Selbsttäuschung befand, so kann doch gerechterweise nicht in Abrede gestellt werden, daß er dasselbe nach seiner Weise ausgelegt und benützt hat.

3. Abschnitt.

Gott und Welt.

Nachdem wir die formale Seite von Fröbels Philosophieren betrachtet haben, müssen wir uns nunmehr mit dem Inhalte seiner Weltanschauung bekannt machen. Wir fassen zunächst seine Lösung des kosmologisch-theologischen Problems ins Auge.

1) Indem Fröbel die Wirklichkeit überschaut, findet er im Gegensatze zu der „äußeren Anschauung" der Natur, daß dieselbe keine Mannigfaltigkeit unter und in sich verschiedener und getrennter Einzelheiten (L. II, 118. S. I, 104.) sei, sondern daß sie eine Einheit bilde. Ueberall sieht er ein Gleiches, eine Kraft und einen Stoff. Die Kraft erscheint ihm immer als ein und dieselbe, sie hat nur verschiedene Funktionen. Sie treibt aus dem Samenkorne die Keimblättchen, nötigt den Lebenssaft in den Baum zu steigen, wo er unter ihrer Vermittlung zu Blättern, Blüten, Früchten sich gestaltet. Dieselbe Kraft lehrt das Tier seine Nahrung finden und die Wege wandeln, die für sein Dasein ihm nötig sind. Dieselbe Kraft wirkt in der Tiefe des Weltraums, führt Gestirne um Gestirne in ihren Bahnen; dieselbe Kraft tut sich kund in den Wogen des Ozeans, im dunkeln Schoß der Erde. Ueberall ist diese Kraft, wo etwas besteht, wo etwas scheinbar vergeht, wo etwas sich bildet". (Worte Fröbels; abgedruckt in dem Aufsatze von Morf, Ein Gründer und eine Gründung höheren Ranges. s. o.) Sie ist es auch, auf die sich als letzten innern Grund die Form und Gestalt jedes Dinges zurückführen läßt. (L. II, 119. S. I, 105.) In phantasievoller Intuition zieht somit Fröbel die

mechanischen, chemischen, geistigen und anderen von der Naturforschung angenommenen Kräfte zu einer einzigen zusammen; eine treffliche Illustration zu unserer oben gemachten Bemerkung, daß ihm Ähnlichkeiten mehr als Verschiedenheiten gelten.

Diese durch das ganze Weltall ausgebreitete Kraft bringt er mit der Gottheit in Verbindung. Letztere führt er ohne jeden Beweis ihrer Existenz schlechthin ein. Es darf uns nicht wundern; denn Fröbel war die Religion geradezu angeboren, so daß ihm nie der Zweifel kommen konnte, ob ein Gott sei. Das bloße Gefühl der Abhängigkeit seines eigenen Ich und des gesamten Alls von einem höheren Wesen war ihm jederzeit Beweis genug. „Von jedem Punkte, jedem Gegenstande der Natur und des Lebens aus“ ging ihm „ein Weg zu Gott“. (L. II, 151. S. I, 136.) In der Gottheit findet er also das die Natureinzelheiten einigende Prinzip.

2) Es erhebt sich nun die Frage, wie es Gott möglich ist, die Einheit in der Vielheit zu bilden. Dieselbe läuft im Grunde genommen darauf hinaus, in welchem Verhältnisse Gott zur Welt steht. Wenn wir uns die Aussprüche Fröbels hierüber ansehen, so finden wir zunächst solche, in denen die Immanenz Gottes stark betont wird. Den Worten: „Das Göttliche ist nicht nur das Größte, nein, das Göttliche ist auch das Kleinste; es erscheint in ganzer Fülle und Kraft im Kleinsten“ (L. I, 112), und: „In allem ruht, wirkt, herrscht Göttliches, Gott; alles ruht und besteht in Gott und durch Gott“ (L. II, 1. S. I, 3.), liegt ohne Zweifel die Vorstellung von einem innerhalb der Welt stehenden Gotte zu Grunde. Die Frage, ob er in der Welt aufgeht, bleibt offen.

Solchen Aussprüchen stehen andere gegenüber, wo Fröbel als strenger Theist an der Persönlichkeit und Transcendenz Gottes festhält. Hier weist er die Anschauung energisch zurück, daß die Natur der Leib Gottes sei, oder daß dieser in ihr wie in einem Hause wohne; kein Teil seines Wesens befinde sich in der Welt, sondern

ungeschwächt und ungeteilt stehe er über ihr. (L. II, 110. S. I, 97, 98.)

Die beiden Arten von Aussprüchen scheinen einander auszuschließen. Drei Möglichkeiten bieten sich uns zur Erklärung dieses sonderbaren Sachverhaltes dar. Entweder hat Fröbel eine Umwandlung seines Gottesbegriffes im Laufe der Zeit durchgemacht, die zitierten Aussprüche gehören verschiedenen Lebensperioden an; oder Fröbels Gottesbegriff ist unausgeglichen und unklar, er schwankt zwischen Immanenz und Transcendenz Gottes; oder in seinem Gottesbegriffe sind Immanenz und Transcendenz mit einander verbunden, in der einen Art von Aussprüchen hat er diese, in der andern jene Seite des göttlichen Wesens besonders betont. Was die erste Vermutung anbetrifft, so scheitert sie an dem Umstande, daß die Aussprüche ein und derselben Schrift, der Menschenerziehung, entnommen sind. Es kann also keine Rede davon sein, sie verschiedenen Lebensperioden Fröbels zuzuweisen. Von den beiden noch übrigen Annahmen trifft die letzte das Richtige; denn wir finden bei ihm Versuche, die Vorstellung der Transcendenz und Immanenz Gottes zu harmonisieren. Sein Gottesbegriff enthält demnach in der Tat beide Vorstellungen.

Durch ein Gleichnis glaubt Fröbel, die Schwierigkeit zu überwinden, die für das menschliche Denken vorhanden ist, wenn es sich einen persönlichen Gott, der über der Welt steht und doch zugleich in jedem Dinge in der Welt fortwährend wirkt, vorstellen soll. Er meint, Gott und Welt verhalten sich zu einander wie ein Künstler zu seinem Kunstwerke. Der Künstler, „dessen Geist das Kunstwerk sein Dasein verdankt", hat „keinen materiellen Teil seines Geistes in dasselbe hineingelegt, und doch trägt es den gesamten Geist seines Künstlers in sich, so daß dieser in ihm lebt, sich daraus ausspricht". (L. II, 110. S. I, 97, 98.) In analoger Weise, so glaubt Fröbel, muß zwischen Gott und seinem Geiste unterschieden werden. Gott ist ein persönliches Wesen, er ist unge-

schwächt und ungeteilt über der Welt; aber sein Geist wirkt in der Welt, wie der Geist des Künstlers im Kunstwerke, und trägt, schützt und entwickelt die Natur fort und fort.

In diesem Gleichnis begeht Fröbel einen Denkfehler. Das tertium comparationis ist das Wort „leben". Wie im Kunstwerk der Geist des Künstlers lebt, so lebt, oder wie Fröbel lieber sagt, „wirkt" in der Natur der Geist Gottes. Das ist keine richtige Gleichung. Denn „leben" wird in beiden Gliedern in verschiedenem Sinne gebraucht. Die Einführung des Wortes „wirken" im zweiten Gliede gibt den Sinn an, den das Wort „leben" hier haben soll: Der Geist Gottes ist das belebende Prinzip der Natur; er ist die ewige Schöpferkraft, die die unendliche Entwicklung derselben bedingt. Diesen Sinn hat aber das Wort „leben" im ersten Gliede nicht. Der Geist des Künstlers bringt keine weitere Veränderung des Kunstwerkes hervor. Dasselbe ist vollkommen in sich abgeschlossen und entwickelt sich nicht weiter. Die Materie des Kunstwerkes wird nicht durch den Geist des Künsters beseelt, wie die Materie der Welt durch den Geist Gottes. Von „leben" im eigentlichen Sinne des Wortes ist hier gar nicht die Rede. Der Ausdruck ist bildlich gebraucht und bedeutet in nüchterner Redeweise soviel als, aus dem Kunstwerke kann der Geist des Künstlers erkannt werden.

Fröbel ist dieser Denkfehler nicht zum Bewußtsein gekommen. Er glaubt in der Tat, durch dieses Gleichnis die Kluft überbrückt zu haben, die die Vorstellung der Transcendenz und Persönlichkeit Gottes und die der Immanenz desselben trennt. Von hier aus wird es klar, wie nach seiner Ansicht Gott das die Einheit in der Vielheit bedingende Prinzip sein kann. Er ist nicht selbst das Viele, sondern sein Geist hält die Naturmannigfaltigkeiten zusammen. Diesen Geist mag Fröbel mit der oben erwähnten göttlichen Kraft identifiziert haben.

Wir fragen weiter, warum Gott die Vielheit der Natureinzelheiten entstehen ließ. Den Grund hierfür findet

er in der Natur Gottes. Dieser ist nach ihm ein schaffendes Wesen, das keinen Augenblick in untätiger Ruhe verbringen kann. Er fühlt den unwiderstehlichen Drang in sich, sich zu offenbaren. Diese Offenbarung kann aber nur am Materiellen geschehen. Einen Grund hierfür gibt Fröbel nicht an. Die Materie hat Gott nicht vorgefunden, sondern aus sich geschaffen. (L. II, 115. S. I, 102.) Den Hervorgang des Materiellen aus Gott, dem rein Geistigen, veranschaulicht er sich durch ein Gleichnis, das aber wenig treffend und überzeugend ist. Er meint, schon der Mensch, der doch ein endliches Wesen ist, kann aus seinem Geiste Material zum Gestalten hervorbringen. Wer hierzu noch eines Beweises bedürfe, solle die gesamte Stufenfolge der Entwicklungen durchgehen: vom unkörperlichsten, innersten Gedanken bis zum gestaltetsten, materiellsten Worte, bis zur Schrift. (L. II, 115. S. I, 102.) Was aber dem Menschen möglich sei, muß Gott noch in viel höherem Maße vollbringen können. Die Offenbarung Gottes geschieht, indem er durch seine Kraft den Stoff bildet. Sie ist endlos; denn der Zeitpunkt kann nie eintreten, wo der unendliche Gott den Inhalt seines Wesens vollkommen und vollständig aus einander gelegt hätte. (L. III, 351. S. II, 310.)

3) Wir fassen jetzt mit Fröbel die Vielheit der Natureinzelheiten als Ganzes ins Auge. Zunächst findet er, daß die Natur in einem ewigen Werdeprozeß begriffen ist; Entstehen und Vergehen wechselt mit einander ab. Wie das Ganze, so ist auch jeder Teil einer fortwährenden Entwicklung und Veränderung unterworfen. Es gibt keinen Stillstand und keine Ruhe. Nach Fröbels Meinung kann dies in der Tat nicht anders sein; wirkt doch in allen Dingen ein unablässig tätiges Wesen, Gott. An dem Entwicklungsgange der Natur hebt er mehrere Merkmale hervor. Einmal ist er durchaus einheitlich. Der Entwicklungsprozeß des Ganzen korrespondiert mit dem des Teiles. Dieselben Gesetze herrschen hier und dort. Sodann ist er stetig. Sowohl das Weltall als auch jeder

Naturgegenstand durchläuft verschiedene Stufen der Entwicklung, die sich zu einer einheitlichen Geschichte zusammenfügen. Jede derselben ist in sich geschlossen, jede enthält den Keim zu der nächst höheren in sich. „Jede folgende Stufe der Entwicklung gründet sich auf die vorhergehende, wächst aus ihr hervor". (L. I, 297.) Drittens ist er vernunftgemäß. Er wird von denselben Gesetzen beherrscht, nach denen sich unser Denken fortbewegt. Es darf uns das nicht wundern, denn es ist ja ein und derselbe Gottesgeist, der sich sowohl in der Entwicklung der Natur als auch in unserm Denken ausspricht. (L. II, 154. S. I, 138.) Das Schema des Denkens ist nun Satz-Gegensatz-Vermittlung; keine andere Form kann der Entwicklungsgang der Natur haben. In der ersten Zeit seines Philosophierens tritt das Gesetz nicht in dieser allgemeinen Gestalt auf. Er nennt es „Gesetz der Trinität" (L. I, 302.) und versteht darunter, daß jede Natureinzelheit sich entwickelt, indem sie ihre ursprüngliche Einheit zu einer Mannigfaltigkeit von Einzelheiten auseinander legt. Als Beleg für die Richtigkeit dieses Gesetzes führt Fröbel gern das Samenkorn an. Es ist zunächst eine Einheit. Im Verlauf seiner Entwicklung bringt es aber aus sich „eine fast unzählige Menge" von Einzelheiten, „Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blüten und zuletzt wieder Früchte, Kerne," hervor. Oder er nennt „das einfache Ei, was aus sich ein Tier mit fast unzähligen Gliedern, Teilen und Mannigfaltigkeiten entwickelt, die alle unter sich die Einheit in der Mannigfaltigkeit darstellen". (L. I, 219.) Auch im Weltall herrscht dieses Gesetz. Zunächst war Gott als die Einheit da; er legte sein Wesen auseinander zu einer Vielheit von Einzelheiten.

Später, vom Jahre 1840 ab, gibt Fröbel dem Entwicklungsgesetz eine allgemeinere Form, indem er es gradezu als das Gesetz der Vermittlung der Gegensätze bezeichnet. Er schwankt zwischen zwei Auffassungen desselben. Einmal ist ihm der Entwicklungsprozeß selbst ein Vermitteln, oder besser gesagt, ein Verknüpfen von

Gegensätzen. Diese Anschauung vertritt er besonders in seinen in Hamburg gehaltenen Vorträgen. (Vergl. W. Lange, Zum Verständnisse Fröbels. Hamburg. 1850. und Hanschmann, Friedrich Fröbel, S. 402 und 403.) Hiernach entsteht z. B. durch die Verknüpfung von „absolutem Erdstoff“ und „Luft und Wasser“ das „Leben der anorganischen Welt, durch die Verbindung von „entwickeltem Erdstoff“ und „Licht und Wärme“ das Wachstum usw.

Nach der zweiten Auffassung stehen die Stufen des Entwicklungsganges in dem Verhältnisse von Satz-Gegensatz-Vermittlung zu einander. Der Entwicklungsgang im ganzen übersehen, stellt eine Vermittlung von Gegensätzen dar. Wurden nach der ersten Auffassung die beiden Gegensätze zu einem neuen Gegenstande verschmolzen und in ihrer selbständigen Getrenntheit aufgehoben, so bleiben sie nach der zweiten Deutung des Gesetzes bestehen. Aus ihrer Vermittlung geht hier nicht ein neuer, vorher noch nicht vorhandener Gegenstand hervor, sondern der sie vermittelnde Gegenstand ist ganz unabhängig von ihnen entstanden; er findet nur in dem Entwicklungsprozeß zwischen ihnen seine Stelle. Diese Ansicht vertritt Fröbel, wenn nach ihm die Reihenfolge der Entstehung der regulären Kristallformen Würfel, Achtflächner und Vierflächner ist.

Ein spezieller Fall der zweiten Auffassung des Gesetzes der Vermittlung der Gegensätze ist es, wenn nach Fröbel „die Natur darnach strebt, Innerliches äußerlich, Äußerliches innerlich zu machen und beides in Einheit darzustellen“. (L. II, 122. S. I, 109.) Auch hier versteht Fröbel darunter, daß im Laufe der Entwicklung eines Gegenstandes oder einer Stufenreihe von Gegenständen das, was zunächst äußerlich war, schließlich gegen das Ende der Entwicklung hin innerlich geworden ist und umgekehrt.

Aus seiner Gottesanschauung folgert er (Fröbel), daß die Natur auf keiner Stufe der Entwicklung tot sein kann, sondern daß sie überall belebt ist. Wenn Gottes Kraft in allem, auch im Kleinsten, wirkt, so ist damit die Allbeseelung deutlich ausgesprochen. Er will somit nicht nur

auf Pflanzen, Tiere und Menschen den Begriff „Leben“ angewendet wissen, sondern auch auf die sogenannte anorganische Natur. Bei seinen mineralogischen Studien hat er erkannt, daß „selbst in den von ihren Lagerstätten abgerissenen, sogenannten toten Steinen und Massen noch jetzt fortentwickelnde Tätigkeit und Wirksamkeit stattfinde“ (L. I, 112.), daß demnach ein ähnlicher Prozeß in ihnen sich vollziehe, wie in den Organismen. Freilich weiß Fröbel „das Leben in beiden Regionen in seiner Eigentümlichkeit aufzufassen und zu sondern“. (L. I, 135. Anm. von W. Lange.) Er nimmt verschiedene Grade der Entwicklung an und teilt ein in Körper, in denen sich wirkende, lebende, lebendige und geistige Kräfte manifestieren. Er braucht also das Wort „Leben“ in einem weiteren Sinne, wo es ein Wechselbegriff von „Kraft“ ist, und in einem engeren, wo es die Mitte zwischen den Begriffen Kraft und Geist hält. Es muß hier erwähnt werden, daß Fröbel an einer Stelle Bedenken getragen zu haben scheint, auch auf das Mineralreich den Begriff „Leben“, sogar auch nur in dem Sinne von „Kraft“ anzuwenden; er meint, „wo mathematische Gleich- und Ebenmäßigkeit ist, da ist auch der Tod“. (L. I, 135. Anm.) Indessen sind die Stellen, in denen er die oben dargelegte Ansicht vertritt, in überwiegendem Maße vorhanden, so daß das eben zitierte Wort nichts weiter als eine vorübergehende Unsicherheit bedeutet.

Die verschiedenen angeführten Charakteristika der Natur nötigen Fröbel zu dem Schluß, daß dieselbe ein organisches Ganzes ist. Sie kann kein bloßer Mechanismus sein. Der Gedanke einer unablässigen Höher- und Weiterbildung des Ganzen, den Fröbel mit der Philosophie und Literatur seiner Zeit teilt, hindert ihn daran, in ihr ein „ruhendes System göttlicher Kräfte“ zu sehen. Im Baume findet er das passendste Symbol für die organisch verbundene Vielheit der Dinge; er nennt daher gradezu den Baum seinen Rektor. (Morf, Ein Gründer s. o.) Die einzelnen Teile des Naturorganismus bezeichnet er mit dem Worte

„Gliedganze“. Er will mit diesem Ausdruck andeuten, daß sie an sich betrachtet zwar Ganze sind, sich aber daneben einem höheren Ganzen als Glieder einordnen. (L. III, 333.) Dieser Terminus ist nicht von Fröbel, sondern von dem Philosophen Krause geprägt. Allerdings hat er bei diesem eine andere Bedeutung; er ist die deutsche Übersetzung des Fremdwortes „Organismus“ und bezeichet daher ein Ganzes, welches gegliedert ist.

4) Endlich müssen wir noch die Frage aufwerfen, wie sich Fröbel zu dem Problem des Bösen in der Welt gestellt hat. Es ist klar, daß der, der eine Weltanschauung hat, wonach alles aus dem Göttlichen hervorgegangen ist und wonach in allem Göttliches ruht, dem Übel in der Welt keinen Platz gönnnen kann. Die Welt darf wegen ihrer Endlichkeit nicht schlecht genannt werden, denn diese ist die notwendige Bedingung ihrer Existenz. „Wer das Zeitliche, Einzelne und so das Endliche, Körperliche, Leibliche an sich schlecht nennt, der verachtet dadurch die Schöpfung, er lästert im eigentlichen Sinne Gott“. (L. II, 82. S. I, 75.) Wir sehen hieraus, daß Fröbel auf dem Leibniz-Wolffischen Standpunkte steht: Die Welt, wie sie tatsächlich besteht, sei die beste von allen möglichen Welten.

4. Abschnitt.

Die Entwicklung der Naturgestalten.

1) Nach der Seite der Formen und Gestalten ist Fröbel dem Bildungsgange der Natur besonders nachgegangen. Um einzusehen, wie sie in dieser Beziehung ein stetig sich entwickelndes Ganzes ist, untersucht er zunächst das Wesen des Entwicklungsprinzips, der Kraft. Er findet, daß dasselbe „Wirken“ sei und zwar immer von einer Einheit aus, bald herausstrebend aus derselben, bald nach ihr zurückstrebend, nach allen Seiten hin gleichmäßig. (L. II, 120. S. I, 106.)

Dieses ihr Wesen tut die Kraft durch die Gestaltung des Stoffes kund. Um sich vollständig zu offenbaren, muß sie ihr Wesen in Einheit, Einzelheit und Mannigfaltigkeit darstellen. (L. II, 122. S. I, 109.) Als Einheit offenbart sich die Kraft, indem sie im gesamten Weltall auf den Stoff wirkt. Wie ist es ihr aber möglich, eine Vielheit von einzelnen Naturgestalten aus dem Stoffe zu bilden? Die Erklärung hierfür gibt Fröbel sein auf die Natur angewandtes Symbol, der Baum, an die Hand. Er nimmt einen Urausgangspunkt der Kraft an, von dem aus diese nach allen Richtungen hin wirkt. In diesen Richtungslinien unterscheidet er relative Ausgangspunkte der Kraft oder, vielleicht besser gesagt, von Krafteinheiten, die in derselben Weise wirken wie die Urkraft. Denkt man sich dies weiter fortgesetzt, so erhält man eine unendliche Verästelung als das Schema des Kraftwirkens, und doch ist die Einheit gewahrt. Mit diesen Gedanken hat Fröbel nur dargelegt, wie es kommt, daß der Urstoff in eine Mannigfaltigkeit

von Einzelheiten durch das Wirken der Urkraft umgebildet wurde. Auf die verschiedenartige Form der Naturgegenstände hat er bei dieser Auseinandersetzung noch gar keine Rücksicht genommen.

2) Nun faßt Fröbel die Natureinzelheiten selbst ins Auge. Es gilt ihm zu ergründen, warum man sich genötigt sieht, zwischen den anorganischen und den organischen Naturkörpern einen scharfen Einschnitt zu machen und letztere sogar wieder in Pflanzen-, Tier- und Menschenreich einzuteilen, obgleich sie sämtlich das Resultat ein und derselben Kraft sind. Die Lösung des Problems findet er darin, daß die Kraft in der Art, wie sie ihr Wesen am Stoffe offenbart, eine Stufenreihe vom Unvollkommenen bis zum Vollkommenen durchläuft. Daneben hat er auch die Erklärung, daß die Kraft, die auf der untersten Stufe eng mit dem Stoff verbunden ist, allmählich darnach strebe, „sich immer mehr und mehr wieder vom Stoffe unabhängig und sich selbständig zu machen". (L. II, 138. S. I, 123.)

Den ersten Gedanken hat Fröbel weiter ausgeführt. Den Grad der Vollkommenheit, in der die Kraft, oder besser gesagt, die betreffende Krafteinheit ihr Wesen darstellt, sieht er einmal in der Beschaffenheit ihres Ausgangspunktes. In der anorganischen Gestaltenwelt, und Fröbel denkt vorzüglich hierbei an die Kristalle, ist der Ausgangspunkt der Krafteinheit der Schnittpunkt der Körperachsen. Er ist in der Gestalt selbst nicht wahrzunehmen, sondern existiert nur ideell. Mit der Aufhebung der äußeren Bedingung verschwindet auch er. (L. II, 135. S. I, 121.) „Das Wesen der Kraft erfordert aber, daß ihr Ausgangspunkt auch in der Gestalt sichtbar wird". Dieses Ziel sehen wir in der organischen Welt erreicht. Bei den Tieren ist der Ausgangspunkt der Kraft, sowie der „Rückbeziehungspunkt" derselben das Herz. Ob Fröbel bei den Pflanzen an die Wurzel gedacht oder ob er bei ihnen mehrere „Lebenspunkte" angenommen hat, ist schwer zu entscheiden. Wenn er sagt: „In völliger Übereinstimmung

mit dem Wesen der Kraft werden mehrere Punkte der Krafttätigkeit in einer Masse sich zu Herzpunkten zu erheben streben, oder nur wenige, oder nur einer“ (L. II, 137. S. I, 123.), muß er allerdings in der Pflanze eine Mehrheit von Herzpunkten angenommen haben, da es ja vom Tier und Menschen feststeht, daß sie nur einen Herzpunkt besitzen. Für diese Deutung scheint auch der Umstand zu sprechen, daß Fröbel besonders hervorhebt, in einer Pflanze erscheine jedes Glied des Ganzen im Besitze der ganzen Kraft; man könne z. B. aus einem Zweige, einer Knospe, einem Blatt, einem Stückchen Wurzel die ganze Pflanze hervorrufen. (L. II, 143. S. I, 128.) Die Betonung der sichtbaren, einheitlichen Mitte als des Ausgangspunktes der Kraft bei den Tieren und beziehungsweise auch bei den Pflanzen als wichtiges Unterscheidungsmerkmal von den Kristallen erinnert einigermaßen an Aristoteles Lehre von der μεσότης, die dieser als Unterscheidungsmerkmal des Tieres von der Pflanze angibt.

Weiter bemerkt Fröbel, daß sich die Kraft auf der untern Stufe ihrer Darstellung nur durch eine gliedrige Wirkung, d. i. eine verschiedenseitige, betätigt. „Ihr Grundstreben ist aber, sich vollkommen zu offenbaren.“ Bei den Kristallen zeigt sie nur ihre expansive Wirkung. In den höher entwickelten Gestalten wirkt sie auf verschiedenartige Weise; sie tritt auf „als eine Gemeinsamkeit von Kräften, deren jede selbsttätiges Wirken in sich trägt“. (L. II, 136. S. I, 121.) Fröbel stellt sich also die Kraft in den organischen Gestalten in verschiedene Kraftbetätigungen, wie z. B. Wärme erzeugen, Leben bedingen, Stoffwechsel ermöglichen u. s. w., zerteilt vor. Alle diese verschiedenen Kraftbetätigungen haben aber ein Ziel, die Erhaltung des betreffenden Organismus. In je mannigfaltigerer Weise sich nun die Kraft in einem Körper darstellt, auf um so höherer Stufe steht er.

Schließlich führt Fröbel als Merkmal, ob ein Körper auf niedriger oder hoher Entwicklungsstufe steht, die Art und Weise an, in der in ihm das der Kraft charakteristische „Hervor- und Zurückstreben“ stattfindet. In den Kristallen

findet es in jedem Augenblicke zugleich statt; es ist eine unteilbare Einheit, und darum erscheint die Festgestalt starr. (L. II, 137. S. I, 122.) Hier ist die Kraft noch ganz dem Stoff unterworfen. Sobald es ihr gelingt, selbständiger zu werden, sobald das Hervor- und das Zurückstreben abwechselnd erfolgt und die eine oder die andere Kraftwirkung die Oberhand gewinnt, wird der starre Zustand aufgehoben. Auf der Stufe ist nun nach Fröbel die Kraft am höchsten entwickelt, „wo die Schläge des Heraus- und Zurücktretens am schnellsten wechseln". (L. II, 137. S. I, 123.) Alle die Körper, in denen das der Fall ist, „leben". Bei ihnen macht Fröbel wieder Unterschiede. Die Körper, wo das Leben noch dem Stoffe untergeordnet ist, nennt er lebende, die aber, wo der Stoff der Lebenstätigkeit unterworfen ist, nennt er lebendige. Wenn er jetzt die ganze Entwicklungsreihe der Körper überschaut, so stehen auf der untersten Stufe die Kristalle, in denen sich nur wirkende Kräfte zeigen; dann kommen die Pflanzen mit den lebenden und die Tiere mit den lebendigen Kräften. Der Mensch endlich steht über allen, denn in ihm hat sich die lebendige Kraft zur geistigen entwickelt. (L. II, 147. S. I, 132.) Die lebendige Kraft manifestiert sich in den Tieren in dem Schlagen des Herzens als so schnell wie möglich abwechselnd hervor- und zurückstrebend. Bei den Pflanzen sieht Fröbel bis zur „Blütenzeit" ein Hervorstreben, von der „Blütenzeit" bis zur vollendeten Fruchtreife ein höchstes Zurückziehen der Kraft. (L. II, 144. S. I, 129.)

An dieser Stelle mag noch ein Gedanke Fröbels erwähnt werden, der trefflich charakterisiert, daß er allein auf die Art und Weise der Betätigung der Kraft den Unterschied von organischen und anorganischen Körpern zurückführt. Er hält es für möglich, daß gliedriger Stoff, d. h. solcher, wie wir ihn in der Kristallwelt finden, zu gegliedertem, d. h. solchem, wie ihn die Pflanzen- und Tierwelt zeigt, werden kann, nur muß er seine Gestalt gänzlich aufgeben und zermalter Urstoff werden. Betätigt sich dann in ihm eine lebende oder lebendige Kraft anstatt, wie vorher, einer bloß

wirkenden, dann wird aus demselben Stoffe, aus dem vorher der Kristall bestand, nun der organische Körper. (L. II, 136. S. I, 122.)

3) Endlich unterwirft Fröbel die Naturkörper in Bezug auf ihre Form einer näheren Betrachtung und legt sich die Frage vor, wie das Wirken ein und derselben Kraft so verschiedene Gestalten, wie die Natur zeigt, hervorbringen könne.

Die Urgestalt sieht er in der Kugel. Sie ist die allgemein erste Naturform; die großen Weltkörper, Sonnen, Planeten, Monde und auch unsere Erde besitzen sie. Man könnte fragen, warum er gerade in ihr die Urgestalt gefunden hat. Es ist nicht anzunehmen, daß seine Definition der Kraft als eines allseitig, gleichtätigen Wirkens von einer Einheit aus ihn darauf brachte. Freilich ist, wie er selbst sagt, das Erzeugnis der nach allen Seiten hin von einer Einheit aus sich frei entwickelnden Kraft die Kugel. (L. II, 121. S. I, 107.) Allein nun ständen wir vor der Frage, wie ist Fröbel zu seiner Definition von der Kraft gekommen. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß ihn die Weltkörper über die Urgestalt belehrten und daß er von hier aus seine Definition der Kraft fand.

Nachdem Fröbel die Urgestalt entdeckt hat, betrachtet er die Gestalten, die das Erzeugnis der nur wirkenden Kraft sind. „Das Festgestaltete, Kristallinische ist nach ihm die erste Erscheinung der irdischen Gestaltung.“ (L. II, 123. S. I, 109.) Nun zeigt ihm die Erfahrung, daß nicht alle Kristalle regelmäßige Körper sind, sondern daß hier die verschiedensten unregelmäßigen Bildungen, wie das Faserige, Strahlige, Körnige, Blättrige, Nadelförmige, und wie die verschiedenen termini technici noch heißen mögen, vorkommen. Darin erblickt er seine erste Aufgabe darzulegen, wie bei dem Wirken der Kraft, das doch allseitig gleichtätig ist, diese Bildungen zu erklären sind. Er greift zu einer Analogie. „In dem ganzen Naturgang der Entwicklung der Festgestalt sieht er eine höchst merkwürdige Übereinstimmung mit der Entwicklung des menschlichen

Geistes und menschlichen Gemütes.“ (L. II, 124. S. I, 110.) Beide zeigen zuerst Einseitigkeit und Unvollständigkeit, erst später erringen sie Gleichseitigkeit, Übereinstimmung, Vollkommenheit. Wie sich die Kraft als menschlicher Geist zuerst in unvollkommener Weise darstellt, so legt sie auch als wirkende Kraft zunächst ihr Wesen noch nicht vollkommen dar, sondern durchläuft einen aufsteigenden Entwicklungsgang vom Unharmonischen zum Harmonischen. Wie im Menschen auf niedriger Stufe die Begierden und Neigungen in Konflikt mit einander geraten, und wie er erst auf höherer Stufe ein abgeklärtes, harmonisches Inneres gewinnt, so findet auch im Kraftwirken zunächst ein Kampf statt. Die hervor- und die zurückstrebende Wirkung derselben ringen mit einander. Daher sind die ersten Gestaltungen in der Kristallwelt unharmonisch. Sie zeigen „noch das Widerstreben zur gemeinsamen Unterordnung unter das bestimmte Gesetz einer bestimmten Festgestalt“. (L. II, 123, 124. S. I, 110.)

Darnach betrachtet Fröbel die regulären Bildungen in der Kristallwelt. Er geht von der Urgestalt, von der Kugel, aus. Bei dieser werden, wie man sie auch drehen und wenden mag, von den unendlich vielen, vom Mittelpunkte ausgehenden Kraftrichtungen stets dreimal zwei aufeinander senkrecht stehen, und zwar die Verbindungslinie des Nord- und Südpols durch den Kugelmittelpunkt und zwei aufeinander senkrecht stehende Durchmesser des größten Kugelkreises. Wie sich nun im Menschen schließlich ganz bestimmte Neigungen im Laufe seiner Entwicklung ausprägen, so geschieht auch in dem Wirken der Kraft etwas Ähnliches. „Innerhalb der Gesamtheit aller Kraftrichtungen werden schließlich drei aufeinander senkrecht stehende Doppelrichtungen als überwiegend und vorherrschend hervortreten.“ (L. II, 125. S. I, 111.) Wirkt nun die Kraft in der eben angegebenen Art und Weise, so kann die dadurch entstehende Gestalt nur der Würfel sein.

Im Würfel erscheinen die dreimal zwei Kraftrichtungen zu Flächen ausgebildet. Da nun die Kraft das Streben hat, sich auf die verschiedenste Art und Weise darzustellen, das am meisten von einem Dinge Verschiedene aber sein Gegensatz ist, so muß sie bei der nächsten Bildung darnach trachten, ihre Kraftrichtungsenden nicht zu Flächen, sondern zu Punkten auszubilden. Der neu entstandene Körper zeigt statt der acht Ecken des Würfels acht Flächen, statt der sechs Flächen des Würfels sechs Punkte und ist der Achtflächner.

Wenn sich nun bei der nächsten Bildung die Kraftrichtungsenden zu Linien ausbilden, entsteht aus dem Achtflächner der Vierflächner.

In den bis jetzt besprochenen Körpern waren die Kraftrichtungen einander gleich. Nun geht Fröbel zu den Festgestalten über, wo eine Kraftrichtung entweder länger oder kürzer ist, als die beiden andern. Er ist hier nicht konsequent; hatte er doch oben behauptet, daß die Harmonie der Kraftrichtungen die höhere Stufe bedeute gegenüber der Dissonanz derselben. Trotzdem läßt er die Gestalten mit ungleichen Kraftrichtungen auf die Körper mit gleichen Kraftrichtungen in dem Entwicklungsgange folgen. Wirkt die Kraft, indem sie wie im Würfel ihre Enden zu Flächen ausbildet, und ist die eine Kraftrichtung länger oder kürzer als die beiden andern, so entsteht die vierseitige Säule, beziehungsweise die vierseitige Tafel; bildet sie dagegen ihre Enden wie im Achtflächner zu Punkten aus, so entsteht der gestreckte, beziehungsweise der gedrückte Achtflächner. (L. II, 130. S. I, 116.) Sind alle drei Kraftrichtungen untereinander ungleich, so entsteht bei der Ausbildung der Kraftenden zu Flächen anstatt des Würfels die vierseitige Tafel, bei der Ausbildung derselben zu Punkten der längliche Achtflächner mit drei verschiedenen Durchschnittsebenen.

War bei den bis jetzt besprochenen Körpern die Bildungsachse mit einer der drei Grundrichtungen der Kraft zusammengefallen, so entstehen nun eine Reihe von Ge-

stalten im weiteren Entwicklungsgange der Kraft, bei denen die Bildungsachse zwischen den drei Grundrichtungen derselben liegt. Um die Verwandtschaft dieser Gruppe mit der ersten aufzuzeigen, nimmt Fröbel als Anfangsglied dieser Reihe den auf einer Ecke stehenden Würfel an. Da bei diesem schon dem Auge die Flächen infolge der Perspektive nicht mehr rechteckig, sondern rautenförmig erscheinen, muß die nächste Gestalt dieser Reihe in der Tat anstatt der sechs Quadrate des Würfels sechs Rauten zeigen; sie heißt der „Rautensechsflächner".

Bilden sich die sechs Kanten desselben bei der nächsten Gestalt zu Flächen aus, „bis sie sich gegenseitig in ihrer Ausbildung Grenze setzen", so entsteht der „doppelspitze Zwölfflächner".

An diesen schließt sich, indem sich die Seitenecken zu Flächen in der Richtung der Achse und die Endecken ebenfalls zu Flächen ausbilden, die „sechsseitige, gradendflächige Eckensäule" als nächste Gestaltung an.

Die bis jetzt betrachteten Körper waren nach Fröbel die Hauptformen des Reiches der Einzelfestgestalten. (L. II, 133. S. I, 119.) Auf diesen baut sich das Reich der zusammengesetzten Gestalten auf, worunter er Körper versteht, „die zwei oder mehr Einzelfestgestalten in einer äußerlich einzigen Gesamtgestalt vereinigen". Den Grund, warum die Kraft solche Bildungen hervorbringe, sieht er darin, daß in den einfachen Festgestalten die Gesamtheit der ursprünglich nur allseitig, also wie in der Kugel, wirkenden Kraft in sich in solche „Spannung und Entgegensetzung" gekommen sei, daß es nun sogar in der äußeren Erscheinung als das erste Streben der Kraft erscheint, diese Spannung auszugleichen. (L. II, 133. 134. S. I, 119.)

Hiermit haben wir Fröbels Anschauung über die Entwicklung der Gestalten in dem Reiche der nur wirkenden Kraft in den Hauptzügen dargelegt. Grade hier sind seine apriorischen Konstruktionen besonders deutlich zu erkennen. In der Art, wie er sich das Kraftwirken denkt, läßt er der Phantasie den freiesten Spielraum.

4) Einer bei weitem nicht so eingehenden Betrachtung unterzieht Fröbel die Pflanzenwelt. Hier betätigt sich nach ihm, wie wir oben darlegten, die lebende Kraft. Da nun in der Natur nach einem überall herrschenden Gesetze die höhere Stufe sich auf die vorangegangene niedere gründet, muß die lebende Kraft alle Eigenschaften der bloß wirkenden von vornherein besitzen. Infolgedessen ähneln die auf tieferer Stufe stehenden Pflanzenarten in ihren Bildungen den Festgestalten. Das Strahlende herrscht bei ihnen vor. Wie nahe sie mit den kristallinischen Bildungen verwandt sind, läßt sich besonders gut an den Zahlenverhältnissen erkennen, die sich in beiden Bildungen kund tun. (L. II, 139. S. I, 125.) Um Fröbels Gedanken zu verstehen, muß man sich an den Hauptgedanken seiner Zahlentheorie erinnern. Er hat, wie er selbst mit Recht sagt, „eine ganz eigene Ansicht von der Zahl“. (L. I, 114.) Diese bedeutet nach ihm das Äußerste, das Ende. (L. II, 139. S. I, 125.) „Deshalb erscheinen die Zahlenverhältnisse in der Pflanzenwelt so wichtig, weil sie gleichsam die Enden der Kraftrichtungen bezeichnen, welchen die Festgestalten und jedes künftige, gesteigerte Erscheinen derselben“, d. h. eben die Pflanzen, „ihre eigentümlichen Formen und Gestalten verdanken.“ (L. II, 139. S. I, 125.)

In der Pflanzenwelt finden wir nun zunächst Gewächse, die „zwei und zwei gegliedert“ sind, also solche, deren Blätter am Stengel gepaart stehen. Hier wirkt die gestaltbedingende Kraft noch ganz in derselben Weise, wie z. B. beim Würfel, bei dem ja bekanntlich die Kraftrichtung von der Mitte nach zwei entgegengesetzten Seiten verläuft.

Allein die lebende Kraft begnügt sich nicht, immer bloß die ursprünglichen Richtungslinien in der Gestalt zum Ausdruck zu bringen; vielmehr treten bald „höhere Tätigkeiten in den Gestaltungsverhältnissen ein“. (L. II, 140. S. I, 125.) Fünf Richtungslinien zeigt die Kraft nirgends im Reiche der Festgestalten. Dagegen finden wir in der Pflanzenwelt das Zahlenverhältnis der Fünf sehr oft. Da

nun aber die höhere Entwicklungsstufe durchgehends in der Natur nur durch die nächst niedere bedingt ist, kann die fünfgliedrige Kraftrichtung nur durch Trennung einer oder Zusammenziehung zweier im Reiche der Kristalle vorkommenden Kraftrichtungen entstanden sein. Entweder hat sich die eine Richtungslinie der zwei- und zweigliedrigen Grundrichtung gespalten, oder zwei Richtungen der drei- und dreigliedrigen Kraftrichtung haben sich zu einer vereinigt. Andere Grundrichtungen der Kraft kommen in der Kristallwelt nicht vor.

Daß die Fünfgliederung in der Pflanzenwelt zum großen Teil durch Trennung einer Kraftrichtung entstanden ist, beweisen alle die Pflanzen, die ihre Blätter am Stengel gepaart stehen haben und fünf Blütenblätter zeigen. Die Anordnung der Blätter am Stengel läßt erkennen, daß sie der Klasse der zweigliedrigen Kraftrichtung angehören.

Bei den stets drei Blätter am Stengel vereinigenden Pflanzen, die demnach der Klasse der dreigliedrigen Kraftrichtung angehören, ist die fünffache Gliederung der Blüte durch eine Zusammenziehung zweier Grundrichtungen zu einer entstanden. (L. II, 141. S. I, 127.)

Hiermit glaubt Fröbel gezeigt zu haben, wie sich die lebende Kraft entwickelt und die verschiedenen Arten der Pflanzenwelt hervorbringt. Daneben faßt er noch den Entwicklungsgang der Krafteinheit in der einzelnen Pflanze ins Auge. Er findet, daß jede folgende Entwicklungsstufe eine Steigerung der vorhergehenden ist, so die Blumenblätter gesteigerte Pflanzenblätter, die Staubfäden und Staubwege gesteigerte Blumenblätter". (L. II, 143. S. I, 129.) Bekanntlich vertritt Goethe in seiner Metamorphose der Pflanze eine ähnliche Anschauung. Er nimmt an, daß das Blatt mit dem Knoten einen Prozeß der Verfeinerung durchzumachen habe. Kelch, Blumenkrone, Stempel usw. sind nach ihm umgebildete Blätter.

5) Wie in der Kristall- und Pflanzenwelt findet Fröbel auch in dem Tierreiche gesetzmäßige und einheitliche Entwicklung der Gestalten. Zunächst ist er bemüht, die

Tierwelt recht nahe an die Pflanzenwelt zu rücken. Er meint: „Wie bei den Pflanzen von der Blütenzeit aus das ganze Wesen der Pflanze wieder ins Innere zurückgeht, so tritt auch auf der nun folgenden Stufe der Steigerung der Kraft vom Leben zur Lebendigkeit alles Äußere und alle Mannigfaltigkeit wieder in einem Innern, in einer Einheit auf; daher gleichen die ersten Tiere lebendig gewordenem Samen, so einfache, nur rundliche Gestalten sind sie". (L. II, 145. S. I, 130.)

Nachdem so Fröbel den Übergang von der Pflanzen- zur Tierwelt hergestellt hat, untersucht er die verschiedenen Gattungen des Tierreichs auf ihre Verwandtschaft hin. Die „Überreste einer untergegangenen Vorwelt" haben ihm bewiesen, daß schon bei den alten Amphibien der Steinkohlenzeit die Fünfgliederung an den Extremitäten vorhanden war, ein charakteristisches Merkmal, das noch heute die meisten Tiere bis hinauf zum Menschen zeigen.

Ein zweites, allgemein verbreitetes Naturgesetz, von dem der Entwicklungsgang der lebendigen Kraft beherrscht ist, ist das Gesetz der Innerlichmachung des Äußeren. (L. II, 145. S. I, 130.) Die niedrigsten Tiere ruhen in einem „fast steinernen Hause", das nur äußerlich als etwas fremdes das Tier zu umschließen scheint. Man denke an die Korallentierchen. Auf höherer Stufe besitzen die Tiere spontane Bewegung. Sie sind nicht wie die niedrigsten Tiere an einen Punkt gebunden. Hier ist die äußere, steinartige Hülle schon fest mit dem Körper verwachsen, wie bei den Muscheln und Schnecken oder Krebsen. Auf der nächst höheren Stufe senkt sich die knorplig-steinige Decke immer mehr in das Fleisch hinein und tritt bei den Amphibien und Fischen als Knorpelskelett auf. Dieses Knorpelskelett wird schließlich ein festes Knochengerüst, das rings herum von Muskeln umschlossen ist. Was bei den niederen Tieren das Äußere bildete, ist somit bei den höheren das Innere geworden und umgekehrt.

Ein ebenso wichtiges Naturgesetz ist das Gesetz des Gleichgewichts. Fröbel versteht darunter das, was man

auch sonst wohl die Korrespondenz des Wachstums oder die balance des organes genannt hat, nämlich die Erscheinung, daß sich ein Teil des Körpers auf Kosten der andern ausbildet, z. B. bei den Fischen der Rumpf auf Kosten der Extremitäten. (L. II, 146. S. I, 131.) Hierin berührt er sich ebenfalls mit Goethe, der bekanntlich dieselbe Anschauung vertritt, wenn er sagt: „Die Natur hat sich gleichsam einen Etat, ein Budget vorgeschrieben, indem, wenn von der einen Seite zu viel ausgegeben worden, sie es der andern abzieht und auf die entschiedenste Weise sich ins Gleiche stellt". (Hempel, XXXIV, 168.)

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß die eben besprochenen Gesetze nur spezielle Fälle von Fröbels Grundgesetz der Vermittlung der Gegensätze sind.

Über der Tierwelt erhebt sich als das „letzte und das vollkommenste Erdenwesen" der Mensch. Seine Gestalt zeigt das „höchste Gleichgewicht" und die größte Ebenmäßigkeit. Doch der Mensch ist auch ein geistiges Wesen. In ihm ist die lebendige Kraft zur geistigen gesteigert. So kann Fröbel mit Kant behaupten, daß der Mensch Bürger zweier Welten ist, daß er vermittelnd zwischen Gott, dem reinen Geist, und der Natur stehe.

Der Mensch als geistiges Wesen hat ebenfalls einen Entwicklungsgang zu durchlaufen. „Für die Reihe der Entwicklung der Geistigkeit steht er auf der ersten Stufe, auf welcher die Festgestalten für die Entwicklung des Lebens stehen". (L. II, 147. S. I, 132.) Dieselben Gesetze, die dort den Entwicklungsgang beherrschten, treten auch auf dieser Stufe wieder in Kraft. So kommt es, daß Fröbel „in dem ganzen Entwicklungsgange der Natur eine höchst merkwürdige Übereinstimmung mit der Entwicklung des menschlichen Geistes und Gemütes sieht", daß ihm „die gradgliedrigen Festgestalten, die nur wenig Mannigfaltigkeit der Kraft kundtun, gleichsam wie Bildungen des Gemütes erscheinen, dagegen die drei- und dreigliedrigen Festgestalten wie Bildungen des Verstandes und des Bewußtwerdens." (L. II, 142. S. I, 128.) In ähnlicher Weise

sah Schelling in der Natur „das Doppelbild des Geistes“ und in der Stufenfolge derselben „alle Stationen des Geistes auf seinem Wege zum Selbstbewußtsein äußerlich fixiert“. Während für Schelling „jede Pflanze der verschlungene Zug der Seele“ ist, sieht Fröbel in den Kristallen vor allem etwas Symbolisches: „Hier liegt symbolisch Wesen zu schauen dem innern Auge vor“. (L. I, 134.)

Auf diese Weise macht sich Fröbel die Einheit der Naturtätigkeit bei der Bildung der Formen und Gestalten der Naturkörper anschaulich. Er meint, daß man ebenso den innern Zusammenhang der Stoffe, Farben und Töne darlegen könne; so weit ich sehe, hat er aber niemals den Versuch gemacht, dies schriftlich auszuführen.

6) Wir haben im Vorstehenden Fröbels Weltanschauung mit möglichst treuer Wiedergabe seiner eigenen Aussprüche darzustellen versucht. Zum besseren Verständnisse seiner Anschauungen dürfte es ohne Zweifel beitragen, wenn wir an dieser Stelle noch einmal, aber in freier Weise und in aller Kürze an die Hauptsätze seiner Weltansicht erinnern.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ergibt sich als charakteristisches Merkmal derselben, daß sie durchaus auf dem Boden des Realismus steht. Fröbel ist überzeugt, daß die Dinge der Außenwelt an und für sich betrachtet so sind, wie sie dem Menschen durch die Sinne vermittelt werden. Da aber die sinnliche Wahrnehmung nach seiner Meinung nicht unsere einzige Erkenntnisquelle ist, sondern da wir die Umwelt auch mit dem geistigen Auge betrachten, erkennen wir in den Dingen außer dem Realen der sinnlichen Wahrnehmung noch ein zweites nicht sinnliches Reales.

Metaphysisch angesehen, erhält Fröbel auf Grund seiner Erkenntnistheorie folgendes Bild von der Wirklichkeit: Entsprechend der doppelten Art, in der sie vom Menschen erfaßt wird, gibt es eine doppelte Realität in derselben; einerseits ist das durch die geistige Anschauung erkannte, in allen Dingen gleiche geistige Prinzip real, andererseits kommt dieses Merkmal auch dem nur sinnlich wahrzunehmen-

den, materiellen Prinzip der Dinge zu. Zwischen beiden Realitäten macht er einen Gradunterschied; dem geistigen Prinzip der Dinge kommt die höhere Realität zu gegenüber dem materiellen. Letzteres ist nur die Erscheinungsform des ersteren. Es muß hier nochmals darauf hingewiesen werden, daß Fröbel den Begriff Erscheinungsform durchaus nicht in erkenntnistheoretisch-phänomenalistischem Sinne aufgefaßt wissen will. Es hieße ihn mißverstehn, wollte man glauben, daß das höhere Reale, also das geistige Prinzip, nur wenn es Objekt für ein wahrnehmendes Subjekt wurde, diesem allein wegen der Einrichtung seines Wahrnehmungsapparates als Körper in der und der Farbe, mit dem und dem Geruche und Geschmacke behaftet, erschiene; vielmehr ist er davon überzeugt, daß dasselbe in der Welt, in der sich der Mensch befindet, niemals in reiner Form, sondern stets „als und durch Körper“ (L. I, 267. III, 152.) erscheint und sich offenbart. Die Körperhaftigkeit desselben fristet nicht bloß in der Vorstellung des wahrnehmenden Subjekts ihr Dasein, sondern existiert an und für sich.

Den Hintergrund solcher Gedanken bildet die platonisch-christliche Anschauung von den zwei Welten, der irdischen und der himmlischen, der körperlichen und der geistigen, der endlichen und der unendlichen. Als tief religiös angelegte Natur konnte Fröbel nicht umhin, das geistige Prinzip, wie er es durch die geistige Anschauung in den Dingen erkannte, mit der Gottheit in Verbindung zu bringen. Er tat dies unter Wahrung der Transcendenz und der Immanenz Gottes: Nicht Gott selbst, sondern sein Geist, wofür er auch seine Kraft sagt, erscheint in den Einzeldingen und waltet in ihnen als belebendes Element. Gott selbst ist in der unendlichen Welt, in der endlichen offenbart sich nur seine Kraft.

Die Offenbarung und Erscheinung Gottes in der irdischen Welt denkt sich Fröbel streng genommen nicht als eine freie Tat desselben, wie es die christliche Dogmatik verlangt, sondern da in seinem Gottesbegriffe das Merkmal des schöpferischen Geistes stark hervortritt, sieht er in der

Offenbarung desselben eine Folge seines Wesens. Gott muß unablässig tätig sein. Sein Wesen läßt ihn keinen Augenblick ruhen. Das wäre kein Gott, der müßig über der Welt schwebte. Der schöpferische Tätigkeitstrieb Gottes findet seine Befriedigung in der Bildung und Formung der von ihm eigens zu diesem Zwecke erzeugten Materie zu der irdischen Welt. Diese Anschauung, daß sich Gott wie ein bildender Künstler nur am Stoffe betätigen kann, ist eine starke Anthropomorphisierung desselben.

Die Einführung des Gottesbegriffes in seine Weltanschauung ist bei Fröbel nicht bloß ein Akt religiöser Verehrung; sie erscheint ihm vielmehr notwendig. Der schöpferische Tätigkeitstrieb Gottes bildet nach ihm allein den Erklärungsgrund für die ewige Entwicklung, in der die Welt begriffen ist. Ebenso vermag er sich nur mit Hilfe desselben alles Zweckmäßige und Rationale der Welt zu erklären.

Wenn nun Gott derjenige ist, in dem alle Naturdinge ihren Ursprung haben, so müßte Fröbel, genau besehen, besonders in Anbetracht der Vollkommenheit Gottes daraus folgern, daß alle seine Bildungen gleichwertig wären. Diesen Schluß zieht er nicht; vielmehr stellen nach ihm die einzelnen Naturgebilde eine vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigende Entwicklungsreihe dar. Eine direkte Erklärung gibt er hierfür nicht. Es bleibt nichts anderes übrig, als eine Unausgeglichenheit in seiner Weltanschauung hier zu konstatieren.

Bei näherem Zusehen stellt es sich heraus, daß diese Unebenheit den Punkt bezeichnet, wo Fröbel ein von andern Prämissen ausgehendes Gedankengebilde an seine kosmologisch-theologischen Spekulationen anklebte. Fassen wir nämlich alle die Stellen ins Auge, wo er von dem aufsteigenden Entwicklungsgange der Naturgestalten redet, so machen dieselben äußerlich wie inhaltlich, allerdings nach Fröbelschem Maßstabe gemessen, den Eindruck eines geschlossenen Ganzen. Inhaltlich ist bemerkenswert, daß

hier der theistische Gottesbegriff als Erklärungsgrund des Geschehens zurücktritt. Fröbel redet in diesem Zusammenhange nur von der Kraft, die den Stoff bildet und die sich in ihrem Wirken immer mehr vervollkommnet, ohne aber, wie anderwärts, fortwährend darauf aufmerksam zu machen, daß die Kraft in Gott ihren Ursprung hat und Gott der eigentliche Schöpfer der Krafterzeugnisse ist. Weiter hat man in diesem Abschnitte den Eindruck, als ob er sich das Werden nicht mehr unter dem Bilde des künstlerischen Schaffens dächte, sondern als organische Entwicklung, d. h. als ein Werden von innen heraus. Die Welt gleicht einem großen Organismus, in dem die Kraft die Stelle einer Weltseele vertritt. Diese macht einen ähnlichen Entwicklungsgang durch, wie die menschliche Seele; zuerst schlummert sie, erst nach und nach entfaltet sie sich, bis sie endlich die höchste Stufe erreicht und selbstbewußt wird. Von hier aus wird es deutlich, warum die verschiedenen Naturgebilde einen aufsteigenden Entwicklungsgang darstellen; den verschiedenen Abstufungen derselben entsprechen die verschiedenen Entwicklungsgrade der sie erzeugenden Kraft. Es ist klar, daß sich mit solchen Anschauungen nur ein pantheistischer Gottesbegriff verträgt.

In die eben dargelegte Erklärung der allmählichen Höherbildung der Naturgegenstände erscheint bei Fröbel an einigen Stellen eine andere hineingearbeitet, die in dem Entwicklungsgange der Natur ein allmähliches Freiwerden der Kraft von den Fesseln der Materie sieht. Zuerst auf den niedersten Stufen soll die Kraft noch dem Stoffe unterworfen sein, erst nach und nach vermag sie sich von seiner Herrschaft zu befreien, bis sie ihn schließlich sogar unterjocht. Diesen Gedanken liegen vollkommen dualistische Anschauungen zu Grunde. Es ist der alte Gegensatz von Geist und Materie, dem guten und dem bösen Prinzip, der hier hindurchleuchtet. Beide stehen im Kampfe mit einander. Die verschiedenen Stadien desselben werden durch die Entwicklungsreihe der endlichen

Dinge äußerlich fixiert. Von Fröbels kosmologisch-theologisch-theistischen Anschauungen aus ist diese Ansicht nicht zu verstehen. Dort steht, wie wir sahen, die Materie Gott nicht gegenüber, sie ist ein Erzeugnis seines Geistes. Er hat sie selbst geschaffen. Hier dagegen hat die Gottheit die Materie von vornherein als feindliches Prinzip neben sich.

So vereinigen sich also in Fröbels Weltanschauung drei völlig verschiedene Denkprinzipien, die wir kurz schematisch folgendermaßen darstellen können:

I. Der zum Dualismus neigende Idealismus. Die Materie ist ein Erzeugnis des Geistes oder der Gottheit. Das kosmologisch-theologische Problem findet seine Lösung im Theismus.

II. Der Pantheismus. Die Kraft beseelt den Stoff. Der Gottesbegriff trägt das Merkmal der Immanenz.

III. Der strenge Dualismus. Kraft und Stoff, Gott und Materie, sind die zwei völlig heterogenen Prinzipien der Wirklichkeit.

7) Die Erklärung für das Vorhandensein dieser verschiedenen Gedankenrichtungen in Fröbels Weltanschauung finden wir, wenn wir in Betracht ziehen, daß bei ihrer Ausgestaltung mehrere Faktoren mitgewirkt haben. Zunächst wird ein gutes Stück davon auf Rechnung seiner persönlichen Bedürfnisse zu schreiben sein. Wir konnten schon innerhalb der voraufgegangenen Darstellung zu verschiedenen Malen darauf hinweisen. Andererseits ist die christliche Metaphysik nicht ohne Einfluß auf sie geblieben, und schließlich macht sich auch die zeitgenössische Philosophie und ganz besonders die damals blühende Naturphilosophie in ihr bemerkbar. Es kann nun nicht unsere Absicht sein, aus seiner Weltanschauung diese drei Teile reinlich herauszuschälen, aus dem einfachen Grunde, da es nicht möglich ist, bei jedem Satze genau zu sagen, ob er auf den Einfluß dieses oder jenes Faktors zurückzuführen ist. Im Gegenteil, es wird sich oft ergeben, daß wir irgend eine Wendung sowohl als Ausfluß persön-

licher Bedürfnisse, als auch durch die Zeitphilosophie oder die religiöse Metaphysik des Christentums bedingt auffassen müssen. Und ganz mit Recht. Denn Fröbel war ja kein unbedingter Anhänger irgend eines philosophischen Systems oder ein im Sinne der Kirchenlehre streng gläubiger Christ; er war auf philosophischem wie auf religiösem Gebiete Eklektiker, und als solcher hat er selbstverständlich nur die Sätze aus der Philosophie anderer geborgt und nur die christlichen Dogmen beibehalten, die ihm persönlich zusagten.

Überschauen wir von diesem Gesichtspunkte aus zunächst Fröbels Anschauung von der Natur als eines großen, sich von innen heraus entwickelnden Organismus, so ergibt sich einmal, daß diese grundlegende Ansicht unzweifelhaft von persönlichen Bedürfnissen aus bestimmt ist. Wie konnte es auch bei seiner geistigen Veranlagung anders sein! Die Natur hätte für ihn allen Zauber verloren, wenn er sie nicht als ein ihm verwandtes Wesen betrachten durfte. Alle Fäden, die ihn mit ihr verbanden, mußten zerreißen, wenn sie zu einem seelenlosen Aggregat toter Gegenstände herabgesunken wäre. Er hätte sie dann nicht mehr verstanden, und seine Sympathien, die er grade für das Geheimnisvolle ihres Wesens hatte, wären erloschen. Sein Gefühl und seine Ahnung wiesen ihn fortwährend darauf hin, daß ihr letzter Kern ein seelenhaftes Wesen sein mußte, das allen Dingen in der Natur innewohnt. Und diese wieder durften nicht das Resultat verschiedener Kräfte sein, sondern nur einer, und durften nicht ohne alle Beziehung zu einander stehen, sondern mußten die Glieder eines großen, lebendigen Organismus bilden; so verlangte es sein Einheitsbedürfnis.

Andererseits spiegelt sich in diesen Gedankengängen unzweifelhaft der Zeitgeist wieder. Daß alles ein und dasselbe seinem Wesen nach, daß dieses Wesen Leben und daß somit die Welt ein großer Organismus ist, ist ja eine geläufige Anschauung der nachkantischen Spekulation und ganz besonders der Naturphilosophie Schellings und seiner

Schule. Es wäre jedoch falsch, wollte man in Fröbels dynamischer Theorie nur einen Abklatsch der Hauptsätze der Zeitphilosophie sehen. Eine Gegenüberstellung beider wird ergeben, daß er sich nicht sklavisch, sondern eigenartig in den Bahnen seiner Zeit bewegte. Er benutzte ihre Ergebnisse in freier Weise, indem er sie nach persönlichen Bedürfnissen auslegte, so gut und so weit er sie eben verstand.

In konsequenter Weise erscheint der spekulativen Naturphilosophie die herkömmliche Ansicht von Kraft und Stoff mit ihrem Zentralbegriff Leben unvereinbar. Der Unphilosophische wähnt, daß unter Stoff eine starre Substanz, die mit lebendigen Kräften ausgestattet ist, verstanden werden muß. Er kann sich von dem Gedanken nicht losreißen, daß die Kräfte einen Angriffspunkt, an dem sie wirken, haben müssen. Die nachkantische Naturphilosophie hält ein Substrat, an dem die Kräfte sich betätigen, für entbehrlich. Sie erklärt die Materie als ein System durch und durch lebendiger Kräfte. Materie in dem Sinne von unbewegtem Stoffe existiert nur in der Vorstellung. In Wirklichkeit gibt es nur einen Lebens- und Tätigkeitstrieb; außer ihm ist nichts Materiales, das Reale besteht allein in dem wechselvollen Spiele dieser sich gegenseitig bestimmenden Tätigkeiten.

Blicken wir auf Fröbels Kraft- und Stofftheorie zurück, so erkennen wir, daß er auf einem anderen Standpunkte steht. Er vertritt nicht jenen strengen Dynamismus der nachkantischen Naturphilosophie, der sich die Materie in ein System lebendiger Kräfte auflöste, so daß außer diesen nichts Reales mehr vorhanden war. Vielmehr läßt sich sein Dynamismus mit dem Hylozoismus der alten Jonier vergleichen. Er stimmt mit ihnen darin überein, daß Kraft und Stoff, wo sie auch in der endlichen Welt vorkommen, stets ein „in sich unzertrenntes Eins“ sind, daß „keines ohne das andere bestehen kann“ (L. II, 120.), daß also, wo Stoff auch Kraft ist, und umgekehrt. In der irdischen Welt ist nur belebter Stoff und an Stoff gebundene Kraft gegeben.

Dieser Unterschied in der Anschauung über die Realität der Materie zwischen Fröbel und der nachkantischen Naturphilosophie hat seine Wurzel in verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen beider. Fröbel ist naiver Realist, jene sind transcendentale Idealisten. Allein das ist nur eine geringfügige Differenz. Im letzten Grunde verfolgen Fröbel und die damalige Naturphilosophie ein Ziel. Sie kämpfen beide gegen das Demokritisch-Galileische Prinzip rein mechanischer Naturerklärung, wie es die Aufklärung vertreten hatte.

Doch nicht bloß im allgemeinen betrachtet, lassen sich zwischen der nachkantischen Naturphilosophie und der Fröbels Berührungspunkte aufzeigen, sondern beide sind auch in den spezielleren Ausführungen mit einander verwandt. Auch Fröbel sieht in der Polarität ein vorzügliches Merkmal der in der Materie wirkenden Kraft. Er findet es hauptsächlich in der Kraftrichtung ausgeprägt. Diese strebt nach ihm, wie wir sahen, von einem Zentrum aus hervor und zurück. Sie scheidet sich demnach in zwei Äste, in eine Attraktions- und in eine Repulsionskraft. Wir befinden uns hier ganz in den Bahnen der Kantisch-Schellingischen Krafttheorie, der damals die bedeutendsten Naturforscher huldigten.

Ebenso wiederholt Fröbel nur einen Gedanken seiner Zeit, wenn er die Stufen des Entwicklungsganges der Natur auf die Spannung der attraktiven und repulsiven Richtung in der sie bedingenden Kraft zurückführt. Auf niedrigster Stufe halten sich nach ihm beide Kraftrichtungen die Wage. Auf höherer Stufe hat bald die eine, bald die andere die Oberhand. Wo das in einem möglichst schnellen Rhythmus erfolgt, ist der betreffende Naturgegenstand auf der höchsten Sprosse angelangt. Besonders Goethe verwertet diesen Gedanken mehrfach. So ist z. B. nach seiner „Metamorphose der Pflanze“ das Wachstum derselben dadurch bedingt, daß die einheitliche, organische Kraft bald zentrifugal, bald zentripetal, also bald ausdehnend, bald zusammenziehend wirkt.

Ferner erweist sich Fröbel als vielen Geistern seiner Zeit darin verwandt, daß er der Steigerung der Natur keine Grenze setzt. Wenn er diesen Gedanken auch nirgends prägnant ausspricht, so muß er doch zwischen den Zeilen herausgelesen werden. Im Menschen hat die Kraft die Krönung der irdischen Naturgestalten hervorgebracht. Allein die Entwicklung ist damit noch nicht beendet; denn der Mensch ist nicht bloß ein körperliches, sondern auch ein geistiges Wesen, und als solches betrachtet, wirkt in ihm das Gesetz der Steigerung unablässig weiter; die geistige Vollkommenheit und Abgeklärtheit ist das letzte Ziel der Natur. Selbst der Tod vermag der Höherbildung keine Schranke zu setzen. „Der Lebensbaum der Menschheit streckt seine blütenreichen und fruchtbeladenen Äste und Zweige ins Jenseits, in die Ewigkeit hinein.“ (L. I, 420.) Vorzüglich war es Goethe, der diesem Gedanken der fortwährenden Steigerung des Naturwirkens huldigte; aber während nach Fröbel das Ziel der Höherbildung nach dem Ethischen zuliegt, findet es Goethe, der Dichter, im Ästhetischen. Er sieht den höchsten Gipfel der Menschheit im Künstler erreicht und in dem von diesem hervorgebrachten Kunstwerke. Der Gedanke der Höherbildung des Menschen auch nach dem Tode ist besonders damals von Krause in seinem „Menschheitsbunde“ in phantasievoller Weise unter mehrmaliger Berufung auf Swedenborg ausgesprochen worden. Ihm sind „die sterbenden Menschen Heimlebende, zu einer höheren Ordnung des Lebens aus dieses Erdenlebens Schlafe Erwachende“. Fröbel mochte derartige Gedanken um so lieber sich zu eigen machen, zumal er sie schon in der Kirchenlehre ausgeführt fand.

Auch Fröbels Untersuchungen über die Entwicklung der Naturgestalten sind ganz im Sinne der Zeit. Das Ziel der Naturentwicklung findet er, wie eben bemerkt wurde, nach dem Ethischen zuliegend. Erst der Mensch kann sich aber ethisch betätigen. Da nun nach Fröbel das Kraftwirken der Natur ein einheitliches und da ferner jede Naturstufe

die Vorstufe für die Leistung der nächst höheren ist, so müssen alle dem menschlichen Organismus in dem Entwicklungsgange der Natur voraufgegangenen Gebilde aus dem höheren Zwecke der Natur, den Menschen hervorzubringen, verstanden werden. Seine sämtlichen morphologischen Untersuchungen stellt er nur an, um die Einheit des Planes darzulegen, der der Natur bei ihren Bildungen zum Muster gedient hat. Wenn er demnach die Entwicklungsreihe der Naturgestalten herstellt, so will er damit nicht behaupten, daß die höheren Stufen der Natur aus den niederen in der Weise einer natürlichen Zeugung hervorgegangen seien, daß die Steine die Kristalle, die Kristalle die Pflanzen, die Pflanzen die Tiere und diese die Menschen hervorgebracht hätten, sondern ihm kommt es dabei nur darauf an zu zeigen, wie es der Natur nach und nach gelungen ist, ihren höchsten Zweck zu erreichen, d. h. den menschlichen Organismus zu bilden.

Hauptsächlich ist es die Schellingsche Naturphilosophie, mit der sich Fröbel in diesem Punkte besonders nahe berührt. Das war ja auch Schellings Absicht, „die Natur als ein zusammenhängendes System von Kraftwirkungen zu begreifen, das seine letzte Zweckbestimmung in einer Leistung für die Realisierung des Vernunftgebotes hätte". (Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Auflage. 1903. S. 489.) Den menschlichen Organismus hervorzubringen, darauf geht das Streben der Kraft. Nichts anderes meinen Goethe, Oken, Steffens, Schubert. Sie alle sind der Ansicht, daß der Natur von Anfang an der menschliche Organismus als das Idealbild bei ihren Bildungen vorschwebte. Sie alle ordnen die einzelnen Naturgegenstände zu Entwicklungsreihen, um zu zeigen, wie die Natur allmählich immer durchgeistigter, vernunftvoller wird, bis sich der Geist aus ihr entbindet.

Allein es wäre einseitig, wenn man glaubte, daß Fröbels Morphologie nur das eben besprochene Ziel hätte. Innerhalb derselben und zwar vorzüglich in seiner Morphologie der Kristalle läuft noch eine andere Gedankenströmung,

die sich eine gradezu entgegengesetzte Aufgabe gestellt hat. Sie betrachtet nicht die einzelnen Gegenstände unter dem Gesichtspunkte, in wie weit es in ihnen der Natur gelungen ist, ihr Ideal, den Organismus, zu verwirklichen, sondern bemüht sich, sämtliche Naturgestalten aus einer Urform, der Kugel, abzuleiten. Das die Verwandtschaft derselben Bedingende liegt hiernach am Anfang der Entwicklungsreihe; bei der ersten Gedankenreihe lag es am Ende. Man wird diese Versuche Fröbels auf Rechnung persönlicher Bedürfnisse schreiben müssen. Sein Einheitsbedürfnis, das Sehnen seines Herzens, alles aus einfachen Prinzipien abgeleitet zu sehen, mag hier zum Vorschein gekommen sein.

Ob ihm die Durchführung dieser Gedanken gelungen ist und ob seine Morphologie bei dieser Problemverschränkung an Klarheit gewonnen hat, kann sich jeder, der mit ihr bekannt ist, leicht beantworten. Hier interessiert es uns bloß, ob auch in den spezielleren Ausführungen derselben der Zeitgeist zu erkennen ist. Wir konnten oben besonders bei der Morphologie der Pflanzen und Tiere einige Male Verwandtschaften Fröbels mit Goethe aufzeigen, und auch über die Abhängigkeit seines Entwicklungsgesetzes der Natur von der nachkantischen Spekulation haben wir uns schon geäußert. In seiner Anschauung über den Entwicklungsgang der Kristallformen scheint das von seinem Lehrer Professor Weiß, dem bekannten Berliner Mineralogen, aufgestellte natürliche Kristallsystem hindurchzuschimmern. Dieser machte die Kristallachsen zum Einteilungsgrund, die ja bei Fröbel ebenfalls eine wichtige Rolle spielen; sieht er doch in ihnen die Richtungen des Kraftwirkens. Die Ableitung aller Kristallformen aus einer Grundform ist dagegen Fröbels Werk. Weiß sah sich genötigt, mehrere Urformen anzunehmen. Wir finden also auch hier wieder, wie schon so oft, daß Fröbel von den zu seiner Zeit herrschenden Gedanken wohl abhängig ist, daß er sie aber seinem ganzen Denken zu verähnlichen suchte.

War es in seiner Naturphilosophie vor allem die zeitgenössische Spekulation, die neben persönlichen Bedürfnissen bestimmend einwirkte, so leuchtet durch seine kosmologisch-theologischen Anschauungen unzweifelhaft die christliche Metaphysik hindurch. Freilich wenn man nur das Streben betrachtet, das sich in seinen Spekulationen über Gott und Welt ausspricht, so bewegt sich allerdings Fröbel auch hierin wieder in den Bahnen seiner Zeit. Der gesamte deutsche Idealismus will die alten, ehrwürdigen religiösen Vorstellungen mit dem neu erreichten Standpunkte der Natur- und Geisteswissenschaften ausgleichen. (Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. Band IV, S. 5.) Nichts anderes bezweckt Fröbel. Zwei Bestrebungen ringen in ihm; seine Naturphilosophie forderte einen innerweltlichen Gott, sein religiöses Bedürfnis mußte sich Gott als persönliches Wesen und infolgedessen als transcendent vorstellen. Dieses Versöhnungsstreben fand damals in der Philosophie seine vollkommenste Ausprägung in Chr. Fr. Krause. Er war vor allem bemüht, die pantheistische Weltanschauung, auf die die moderne Naturphilosophie unfehlbar führte, mit der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes zu vereinen. Die Lösung dieses Problems fand er bekanntlich nach Schellingisch-Neuplatonischem Muster, indem er sich Gott über das Zwischenglied der Ideen zur Welt entwickeln ließ. Unter den Ideen verstand er aber die Selbstanschauung des göttlichen persönlichen Wesens. Wir haben oben gesehen, daß Fröbel einen andern Weg gegangen ist. Er knüpfte an den jüdisch-philonischen Gedanken an, daß ein Unterschied zwischen Gottes Wesen und seiner Kraft gemacht werden müsse, und löste das Problem in ähnlicher Weise, wie es schon vor reichlich siebzehnhundert Jahren vor ihm der Verfasser der pseudo-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* versucht hatte. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß Fröbel unmittelbar von dieser Zeit abhängig ist. Fragen wir nach dem Ursprung solcher Anschauungen, so wird es am nächstliegenden und natürlichsten sein, die christliche Metaphysik

zu nennen. Daß Gott in der Welt allgegenwärtig ist durch seine wirkende Kraft „wie der Baumeister in seinem Werke“, ist ein schon früh in der Kirche, z. B. von Origenes, vertretener Gedanke, und umgekehrt, daß alle Dinge ihr Bestehen in Gott haben und von ihm erhalten werden, ist ebenfalls eine durchaus christliche Vorstellung.

5. Abschnitt.

Die Natur des Menschen.

1) Wenn man von Fröbels Weltanschauung her an seine Psychologie herantritt, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob beide Gedankenkomplexe mit einander in Verbindung stehen, oder mit anderen Worten, ob seine Metaphysik und Naturphilosophie in seine Psychologie hineinreichen, und das um so mehr, da uns dort schon bei dem Entwicklungsgange der Naturgestalten die menschliche Seele als ein Steigerungsgrad der in dem gesamten All wirkenden Kraft entgegentrat. In der Tat haben Fröbels metaphysische Anschauungen seiner Psychologie ein bebestimmtes Gepräge gegeben. Auch auf diesem Gebiete ist er Anhänger der dynamistischen Theorie. Er hält daran fest, daß die Seele des Menschen nichts anderes als zur Geistigkeit gesteigerte Kraft ist. Sie besitzt infolgedessen alle die Eigenschaften, die wir bei der Darstellung seiner Naturphilosophie als charakteristische Merkmale der Kraft aufzählen konnten. Zunächst ist sie unablässig tätig und zwar bald produktiv, bald receptiv, entsprechend der hervor- und der zurückstrebenden Kraftrichtung. Der Leib ist ihre Erscheinungsform und ihr Werkzeug; nur an ihm kann sie sich entfalten, wie es die Kraft nur am Stoffe vermochte. Ebenso wie diese von einem Zentrum aus sich nach verschiedenen Seiten hin verzweigte, so teilt sich auch die Seele in verschiedene Vermögen, und ebenso wie sich Fröbel genötigt sah, in den Hauptachsen der Kraft wieder relative Ausgangspunkte von Krafteinheiten zu unterscheiden, so sondert sich ihm ganz analog jedes einzelne Hauptseelenvermögen in mehrere

Geisteskräfte. In den regulären Bildungen der Kristallwelt waren es stets drei Doppelrichtungen der Kraft, auf die sich die Form des Körpers zurückführen ließ; dementsprechend nimmt Fröbel drei Hauptseelenvermögen an. Unter diesen drei Doppelrichtungen war aber, wie wir hörten, ein Gradunterschied zu machen, eine derselben war die Bildungsachse des Körpers. Etwas ganz ähnliches liegt auch in der menschlichen Seele vor. Von den drei Vermögen derselben nimmt eins den beiden andern gegenüber eine bevorzugte Stellung ein. Es übertrifft sie nicht an Stärke; sie sind alle gleichstark. Aber wie die Bildungsachse dem Körper, so prägt dieses Vermögen der Seele den ganz bestimmten Charakter auf. Uns, die wir Fröbels geistige Natur kennen, wird es nicht Wunder nehmen, wenn er dem Gefühlsvermögen diesen hervorragenden Platz einräumte.

Aber nicht bloß auf die allgemeinsten, grundlegenden Ansichten Fröbels über das Wesen der Seele hat seine Naturphilosophie bestimmend eingewirkt, sondern auch noch auf ein spezielleres Kapitel seiner Psychologie, auf seine Anschauung über den Entwicklungsgang des Kindes. Wir werden an einer späteren Stelle die Beziehungen zwischen beiden Teilen seiner Philosophie aufzuzeigen versuchen.

Das bis jetzt Gesagte kann genügen, um unsere schon in der Einleitung ausgesprochene Vermutung, daß Fröbels Metaphysik und Naturphilosophie den Schlüssel zu seiner Psychologie bilden, zu bestätigen. Wir konnten tatsächlich nicht umhin, seine Weltanschauung in ihrer vollen Breite darzulegen, zumal es nicht bloß die allgemeinen Grundansichten derselben sind, die in seiner Psychologie wieder auftauchen, sondern auch ganz spezielle Wendungen, wie aus dem oben Dargelegten hervorgehen dürfte.

2) Dieses Gerüst seiner Psychologie, das Fröbel aus seiner Naturphilosophie entlehnt, sucht er auszufüllen und zu bekleiden. Das dazu nötige Material gewinnt er größtenteils aus der Erfahrung. Es ist ein großer Schatz psychologischer Beobachtungen, den er in seinen Schriften auf-

gespeichert hat. Freilich darf man sich die Mühe nicht verdrießen lassen, die einzelnen Sätzchen sich zusammenzusuchen und den wahren Gedanken, der sich oft hinter einer schrullenhaften Form verbirgt, herauszuschälen. Man wird sich jedenfalls dann bald überzeugen, daß eine nicht zu unterschätzende Menschen- und ganz besonders Kinderkenntnis sich in seiner Pädagogik ausspricht. Seine Psychologie gleicht einem lebensvollen Bilde hinter trübem Glase.

Fröbel hat sich seine psychologischen Erfahrungen nicht mit Hilfe einer wissenschaftlichen Methode erworben. Ihm kam es ja nicht darauf an, ein abgerundetes System zu schaffen; vielmehr entstand ihm seine Psychologie ganz gelegentlich im Verkehr des Lebens. Sie ist deshalb keineswegs eine bloß rohe und undurchgebildete Sammlung von psychologischen Erfahrungen geblieben; im Gegenteil, man gewinnt den Eindruck, daß er den Erfahrungsstoff verarbeitet hat, aber eben nicht mit Hilfe einer wissenschaftlichen Methode, sondern intuitiv, unbewußt gefühlsmäßig, wie es ja seine Art war, nicht verstandesgemäß, reflexiv. Verwandte Erscheinungen finden wir z. B. in den Psychologien von Goethe, Jean Paul u. a. (Vergl. Johannes Volkelt, Psychologie und Pädagogik; abgedr. in „Neue Jahrbücher für Pädagogik". Herausgegeben von R. Richter. 1898. S. 65 ff.)

Allein es fehlt in Fröbels Psychologie nicht an Partien, wo der Erfahrungsreichtum völlig verschwunden zu sein scheint. Besonders einige Stellen, die über den Entwicklungsgang des Kindes handeln, sind hier zu nennen. Hier haben wir es mit erfahrungslosen Konstruktionen zu tun. Die Berechtigung zu einer derartigen Methode gab Fröbel seine Naturphilosophie an die Hand. War die dort vertretene Anschauung richtig, daß alles ein und dasselbe seinem Wesen nach, daß die Welt ein Organismus ist, daß der Entwicklungsgang des Teiles mit dem des Ganzen korrespondiert, daß die geistige Kraft des Menschen bei ihrer Entwicklung denselben Gesetzen folgt, denen schon die bloß wirkende im Reiche der Kristalle unterworfen war,

so brauchte Fröbel allerdings, was den Entwicklungsgang des Menschen anbelangt, nicht erst bei der Erfahrung in die Schule zu gehen. Er konnte ihn an der Hand der Analogie konstruieren.

Jedoch mochte er sich wohl bald von der Unfruchtbarkeit derartiger apriorischer Konstruktionen und von ihrer Untauglichkeit für den Unterbau einer Pädagogik überzeugen. Es ist hierfür charakteristisch, daß in seinen Schriften, wie wir unten noch sehen werden, neben der Gedankenreihe, die den Entwicklungsgang des Menschen aus der Naturphilosophie ableitet, eine zweite parallel läuft, die denselben auf Grund von vielfachen Erfahrungen einfach beschreibt. Übersieht man seine Psychologie im ganzen, so nehmen die Konstruktionen einen verschwindend geringen Raum ein gegenüber den Partien, wo er sich von dem lebensvollen Strome der Erfahrung treiben läßt.

Nach diesen Vorbemerkungen, die zu hoch gespannte Erwartungen des Lesers herabsetzen, zu geringe dagegen erhöhen sollten, können wir nunmehr in die Darstellung von Fröbels Psychologie eintreten.

3) Wir richten zunächst unsere Aufmerksamkeit auf seine Einteilung der menschlichen Natur. Wenn ihm auch der Mensch als eine Einheit gilt — denn wo und auf welcher Stufe auch immer in der Welt Kraft und Stoff vorkommen, bilden sie nach ihm stets ein unzertrenntes Eins — so unterscheidet er doch an ihm mehrere Seiten. In seinen früheren Schriften einschließlich der Menschenerziehung nennt er zwei, den Körper und den Geist. (L. I, 243, 267. II, 95. S. I, 84 u. a.) Hier ist die Anlehnung an seine Naturphilosophie deutlich sichtbar. Wie die Kraft nur am Stoffe, so kann der Geist, der, wie wir wissen, nichts anderes als zur Geistigkeit gesteigerte Kraft ist, nur an dem Leibe erscheinen. In seinen späteren Schriften und besonders in den Aufsätzen über das Kindergartenwesen finden wir die Pestalozzi geläufige Dreiteilung des Menschen in Leib, Geist, Gemüt. (L. III, 32, 42. S. II, 47, 57. u. a.) Für Geist sagt er auch „Kopf“, für Gemüt „Herz“, wie es

ja in der nach Versinnlichung des Geistigen strebenden Volkssprache gebräuchlich ist. In dieser Einteilung wird der Begriff „Geist“ nicht in dem weiten Sinne gebraucht, den er in der zuerst genannten hatte. Dort bezeichnete er das seelische Prinzip schlechthin im Gegensatz zum körperlichen; hier steht er für Intellekt. Wurde dort die Frage nach der Zahl der Seelenvermögen unbeantwortet gelassen, so werden hier deren zwei angegeben, der Intellekt und das Gemüt als der Sitz des Denk- und des Gefühlsvermögens. (L. III, 258. S. II, 20.)

Daneben findet sich bei Fröbel ungemein häufig eine Aufzählung von drei Hauptfunktionen der menschlichen Natur, die die Annahme einer Dreiheit von Seelenvermögen vorauszusetzen scheint. Er nennt als die dreieinig schaffende Tätigkeit des Menschen „denken, fühlen, handeln“. (L. III, 243, 269, 371. S. II, 5, 31, 264.) Die Parallelstellen weisen nur unerhebliche Schwankungen in der Terminierung auf.*) Es entsteht nun die Frage, auf welche drei Seelenvermögen er diese Funktionen bezogen hat. Soviel ist auf den ersten Blick klar, daß das Denken die Betätigung der intellektuellen Seite, das Fühlen die des Gemütes des Menschen ist. Dagegen beim Handeln und Darstellen liegt die Sache nicht so einfach. Fröbel führt es auf die Tatkraft zurück. Sie ist es, „wodurch der Mensch gestaltend auf seine Umwelt einwirkt“. (L. I, 424, 442, 484. u. a.) Er trägt kein Bedenken, dieselbe als drittes Seelenvermögen dem Intellekte und dem Gemüte zu koordinieren. (L. III, 269. S. II, 31. u. a.) Allein wenn er streng psychologisch spricht, nennt er an dritter Stelle den Willen. (L. III, 149. S. II, 221.)

*) Es kommen folgende Variationen vor: „Denken, empfinden, handeln“ (L. I, 429, 436. III, 92. S. II, 180.); „denken, empfinden, tun“ (L. III, 19, 53, 462. I, 484. S. II, 34, 126, 127.); „fühlen, denken, wollen, tun“ (L. III, 360. S. II, 319.); „wahrnehmen (empfinden), wirken und schaffen, vergleichen (denken)“ (L. III, 42. S. II, 57.); „fühlen und empfinden, handeln und darstellen, denken und erkennen“ (L. III, 92. S. II, 180.); „fühlen und empfinden, denken und erkennen, schaffen und gestalten“ (L. III, 232.).

Dieser muß allerdings nach Fröbels Ansicht nicht allzuweit von der Tatkraft entfernt sein, kann er doch sagen, „der Wille wird zur Tatkraft geweckt“ (L. III, 139.); aber er darf doch wiederum nicht schlechthin mit ihr identifiziert werden. Sie ist mehr als bloßer Wille, wenn sie auch ihre Hauptwurzel in ihm hat. Auch die Kräfte des Intellekts sind nach Fröbel beim Darstellen und Gestalten nötig. Das deutet er an, wenn er sagt: „Der Mensch gestaltet die Welt nach seinen Gedanken“ (L. I, 485.), oder wenn er meint, daß das Kind das darstelle, was es als Wollen, Idee und Gedanken in sich trägt. (L. III, 252. S. II, 14.) Aber der, der Tatkraft hat, besitzt nicht bloß das Vermögen, eine Idee zu fassen, und den Willen, sie auszuführen, sondern auch das dazu erforderliche Können. Vorzüglich denkt Fröbel dabei an die Geschicklichkeit der Glieder, an die unbedingte Unterwerfung derselben unter den Willen (L. III, 561.), da er ja in seiner Kindergartenpädagogik weniger ein geistiges Gestalten, sondern ein Darstellen am Stoffe im Sinne hat. Aus dem allen geht hervor, daß die Tatkraft kein einfaches, ursprüngliches Seelenvermögen, sondern ein aus den ursprünglichen zusammengesetztes ist, das allerdings sein Fundament in der Willenstätigkeit des Menschen hat. Der Grund, warum er die dreieinig schaffende Tätigkeit der menschlichen Natur nicht im Denken, Fühlen und Wollen, wie es doch psychologisch richtig wäre, sondern im Denken, Fühlen und Schaffen sieht, liegt in seiner metaphysischen Anschauung vom Wesen des Menschen. Der Mensch muß schaffen, wie Gott, da das Geschöpf notwendig das Wesen des Schöpfers an sich trägt. Der Schöpfer aller Dinge tut aber sein Wesen durch sein ewiges, ununterbrochenes Schaffen kund. (L. III, 351. S. II, 310.) Oder anders ausgedrückt: Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach Kraft. Die Funktion derselben ist aber mehr als Streben oder Wollen, sie ist Wirken. Das Vermögen des Darstellens erscheint Fröbel als ein so wichtiges und als ein der menschlichen Natur so ureigentümliches, daß

er es in eine Reihe mit den Hauptvermögen Denken und Fühlen stellt, und dies um so lieber, da man ja bei dem Begriffe Handeln und Darstellen unwillkürlich die dunkle Vorstellung von einem zu Grunde liegenden Wollen hat.

Die „Tatkraft" Fröbels erinnert an Pestalozzis „Kunstkraft", die dieser neben der Geistes- und Gemütskraft des Menschen nennt. Während es Fröbel nie deutlich sagt, daß die Tatkraft aus mehreren Grundkräften zusammengesetzt ist, führt Pestalozzi seine Kunstkraft auf das Zusammenwirken zweier oder dreier — er ist hierin schwankend — Grundkräfte zurück. Bald nimmt er ein zweifaches Fundament der Kunstkraft an, ein geistiges, die Denk- oder Urteilskraft, und ein physisches, die Kräfte der Glieder und der Sinne (Seyffarth XIV, 25, 86.), bald ein dreifaches, ein sittliches, geistiges und physisches Fundament derselben. (Seyffarth XIV, 27.)

Haben wir bis jetzt nur in groben Zügen dargelegt, wie Fröbel die menschliche Natur auffaßt und worin er ihre Hauptbetätigungen sieht, so gilt es nun, diese seine Ansichten schärfer ins Auge zu fassen. Nach dem oben Gesagten können wir natürlich das Schema „Geistes-, Gemüts-, Tatkraft" unserer Darstellung nicht zu Grunde legen, da in diesem Falle Wiederholungen kaum ausgeschlossen sein dürften. Doch auch das Schema Leib, Geist, Gemüt erscheint aus methodischen Gründen als ungeeignet, da hier die Willenskraft keine passende Stelle in der Darstellung findet; denn Fröbel scheint, so weit ich sehe, nicht wie Pestalozzi das Wollen dem Herzen oder Gemüte zuzuschreiben, sondern stets als die Funktion einer selbständigen Kraft neben dem Gemüt und dem Verstande anzusehen. (L. III, 148. S. II, 221.) Es erscheint demnach am einfachsten, das ursprüngliche Schema Fröbels „Leib und Geist" für unsere Darstellung zu wählen; dazu kommt, daß dasselbe am besten seinen naturphilosophischen Anschauungen entspricht. Die Stelle des Stoffes vertritt hier der Leib, die der Kraft hier der

Geist. Die geistige Kraft verzweigt sich in die Kraft des Intellekts, des Gemütes und des Willens.

4) Wie nach Pestalozzi die „Seele des Menschen nur durch den sterblichen Leib Mittel findet, als hohe, erhabene Menschenseele äußerlich dazustehn (Seyffarth XII, 225.), so benötigt dieselbe auch nach Fröbels Ansicht bei ihrem Tätigsein eines Werkzeuges, des Leibes. (L. I, 217, 243, 267.) Analog der Kraft, die, wie wir sahen, sowohl eine vom Mittelpunkte aus hervorstrebende, als auch eine nach demselben zurückstrebende Richtung einschlägt, kann sich auch die Seele auf doppelte Art und Weise äußern, entweder produktiv, indem sie in die Außenwelt wirkend eingreift, oder receptiv, indem sie die Außenwelt in sich aufzunehmen sucht. Da der Seele zur Ausübung beider Tätigkeiten der Leib als Werkzeug gegeben ist, muß derselbe zwei Arten von Organen besitzen, einmal solche, die für die produktive Tätigkeit, und andererseits solche, die für die receptive Tätigkeit geeignet sind.

Die Organe für die produktive Tätigkeit der Seele sind die Glieder. Sie dienen dazu, um den Willen äußerlich kund zu machen. Von diesen benutzt der Mensch die Arme als Werkzeuge, um die Dinge umher sich nahe zu bringen, die Beine dagegen, um seinen Körper den Dingen nahe zu bringen. (L. III, 561.) Die Hand ist das Organ der eigentlichen produktiven Tätigkeit der Seele; man gebraucht sie, um eine Idee, einen Gedanken äußerlich sichtbar zu gestalten und darzustellen. (L. III, 413. S. II, 308.) Hand und Finger sind das Werkzeug der Darstellungskraft.

Die Organe für die receptive Tätigkeit der Seele sind die Sinne. Sie sind vorzüglich zur „selbsttätigen Innerlichmachung“ (L. II, 28. S. I, 28.) der Dinge der Außenwelt eingerichtet. Die letzteren befinden sich nun teils in einem festen, teils in einem flüssigen, teils in einem gasförmigen Zustande (L. III, 562.), außerdem sind sie entweder in Ruhe oder in Bewegung. (L. II, 28. S. I, 28.) In Anbetracht dessen unterscheidet Fröbel drei Klassen

von Sinnen, eine für die Wahrnehmung der festen, eine für die der flüssigen, und eine für die der gasförmigen Körper. Jede derselben ist aber wieder „an zwei ganz verschiedene Organe verteilt, wovon das eine vorwaltend mehr zur Erkenntnis der Gegenstände", die sich in Ruhe, das andere zur Erkenntnis der Gegenstände, die sich in Bewegung befinden, dient. Fröbel erhält demnach folgendes Schema:

Der Sinn für das	Bei Ruhe d. Gegenst.	Bei Bewegung
Feste	Organ zum Fühlen	Organ zum Tasten
Flüssige	„ „ Schmecken	„ „ Riechen
Gasförmige	„ „ Hören	„ „ Sehen.

Zur Kritik dieser Einteilung brauche ich nichts zu sagen. Fröbel bewegt sich hiermit in gleichen Bahnen, wie die Philosophie seiner Zeit. So macht z. B. Schelling die Naturtätigkeit zum Einteilungsprinzip seiner Betrachtung der Sinne. Auch Hegel, Oken u. a. stellten ähnliche Einteilungen auf; schon die Worte Schellings: „Schon gibt es mehr Theorien der Sinne als Sinne" (VII, 248.), zeigen, daß derartige Einteilungen, wie wir sie auch bei Fröbel finden, damals sehr geläufig waren.

Später scheint er von der eigentümlichen Anschauung, daß die eine Art der Sinne dazu bestimmt sei, die in Bewegung befindlichen, die andere, die in Ruhe befindlichen Gegenstände der Außenwelt zu erfassen, abgekommen zu sein. Das Einteilungsprinzip, die Aggregatzustände oder, wie er es nennt, die Kohärenzzustände der Dinge, hat er beibehalten. (L. III, 562.) Ebenso faßt er auch die Sinne noch paarweise zusammen. So nennt er in seinen Mutter- und Koseliedern den Geruchssinn und als demselben nahe verwandt den Geschmackssinn (S. III, 189.); sodann den Gesichtssinn und den ihm verwandten Gehörssinn. (S. III, 173.) Den Gefühls- oder Tastsinn erwähnt er hier nicht. Auch Jean Paul sieht in seiner „Vorschule zur Ästhetik" den Geruch für sehr nahe mit dem Geschmack verwandt an, und Kant bezeichnet den Geruch als einen „Geschmack in der Ferne". (Anthropol.

§ 18.) Wir sehen hieraus wieder, daß Fröbel unter dem Einfluß der philosophischen Strömungen seiner Zeit steht.

„Jeder Sinn ist am Menschen im Einzelnen für sich, sie alle bilden unter sich ein Ganzes höherer Art", (L. III, 257. S. II, 20.), das er auch wohl mit „Sinnenkraft" (L. III, 562.) bezeichnet. Fragen wir darnach, worin nach ihm die Tätigkeit der Sinne besteht, so hören wir, daß sich der Mensch „durch dieselben das Wesen der Dinge, wie es sich in Äußerung, Gestalt, Bewegung, Ton usw. kundtut, gleichsam innerlich macht, sich aneignet". (L. III, 561. Vergl. L. I, 267.) Wir sehen, Fröbel steht auf dem Standpunkte des naiven Realismus; er glaubt, daß durch die Sinne getreue Abbilder der Wirklichkeit in unsere Seele hineinkommen. Gestalt, Geschmack, Geruch hält er für absolute Eigenschaften der Körper. Diese Abbilder werden, wie wir weiter unten noch sehen werden, vom Verstande analysiert, verglichen usw.

Außer den Sinnes- und Gestaltungsorganen besitzt der Leib noch Erhaltungs- und Belebungsorgane (L. III, 561.), sowie Sprachorgane. (L. III, 379. S. II, 272.) Eine Untersuchung derselben findet sich in Fröbels Schriften nicht, er nennt nur die Namen. (L. II, 308. S. I, 264.)

5) Die andere Seite der menschlichen Natur war nach dem unserer Darstellung zu Grunde gelegten Schema der „Geist" oder die Seele. Die erste Grundkraft desselben war, wie wir sahen, der Intellekt.

Für Intellekt setzt Fröbel auch wohl „Geisteskraft". (L. III, 44. S. II, 59.) Die Geisteskraft verzweigt sich in „verschiedene Richtungen". (L. III, 44. S. II, 59.) So hören wir von der Kraft, „sich vorzustellen, sich zu erinnern", die er auch wohl Gedächtnis nennt (L. III, 44. S. II, 59.), von den „Geisteskräften zu vergleichen, zu schließen, zu urteilen, zu denken. (L. III, 44. S. II, 59.) Auf die bei weitem größere Anzahl dieser Kräfte weist er nur gelegentlich hin; ungefähre Andeutungen über ihr Wesen finden sich nur bei äußerst wenigen.

Von letzteren wird zunächst das Gedächtnis genannt werden müssen. Fröbel definiert dasselbe als die Kraft „einen früher dagewesenen Gegenstand in der Erinnerung festzuhalten, dessen wieder zu gedenken". (L. III, 44. S. II, 59.) Die Funktion des Gedächtnisses ist demnach eine doppelte, es bewahrt einmal Vorstellungen auf, sodann vermag es, dieselben auch zu reproduzieren. Die Vorstellungen können entweder anschauliche sein, also durch die Sinne gewonnene Abbilder von den Dingen der Außenwelt, ihren Eigenschaften oder Kräften, ihren Tätigkeiten und Beziehungen (L. I, 481.), oder abstrakte, d. h. Begriffe. An die erste Art denkt Fröbel, wenn er in der eben angeführten Definition von „früher dagewesenen Gegenständen", d. h. solchen, die früher einmal vor der „äußeren" — wir fügen hinzu — sinnlichen „Anschauung" des Menschen gestanden haben, spricht, an die zweite Art, wenn er das „abstrakte Wortgedächtnis" erwähnt. (L. III, 381. S. II, 274.) Das Vermögen des Gedächtnisses, die aufbewahrten Vorstellungen zu reproduzieren, nennt er die „Erinnerungskraft". (L. I, 494. L. III, 44. S. II, 59. L. III, 360. S. II, 319. L. III, 401. S. II, 295.) Er bezeichnet dasselbe auch wohl mit „Vorstellungskraft" (L. III, 401, 44. S. II, 59.) und definiert diese als das Vermögen, „längst geschwundene Bilder wieder in voller Frische und Verkettung hervortreten" zu lassen, oder als „die Kraft des Geistes, einen dagewesenen Gegenstand im Geiste wieder vor sich hinzustellen, im Innern des Geistes zu schauen, auch wenn die äußere Anschauung geschwunden ist". (L. III, 44. S. II, 59.) Daß Fröbel in den eben angeführten Definitionen die Reproduktion der abstrakten Vorstellungen ganz außer acht läßt, liegt daran, daß dieselben Abschnitten seiner Schriften entnommen sind, wo er über Spiele handelt, die anschauliche Vorstellungen in erster Linie im Kinde erzeugen sollen. Die nur einmal erwähnte „innere Anschauungs- und Geisteskraft" (L. III, 190. S. II, 337.) ist, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, dasselbe wie die Erinnerungskraft.

Als eine zweite von Fröbel angeführte Geisteskraft sei die Phantasie genannt. Eine Definition dieses Vermögens gibt er nicht. Er gebraucht dafür auch den Ausdruck „Einbildungskraft“ (vergl. L. III, 262. S. II, 25. L. III, 92. S. II, 180. L. III, 182. S. II, 264.), worunter er die Fähigkeit versteht, „sich unter einem äußerlich Dargestellten etwas vorzustellen (L. III, 262. S. II, 25.), sich darunter etwas zu denken“, z. B. „in der ganz allgemein würfligen Form bald ein Haus- oder Stubengerät, bald ein Tier (L. III, 92. S. II, 180.) oder in einem Stäbchen eine Stopfnadel gleichsam im Bilde zu sehen“. (L. III, 399. S. II, 293.) Hierher gehören auch seine Darlegungen der Spiele des Kindes mit dem Balle, bei denen sich ebenfalls die Phantasie betätigen soll. Das Kind sieht, wie er glaubt, in dem schwingenden Balle den Vogel, im springenden Balle die Katze usw. (Vergl. L. III, 97. S. II, 185.)

Aus alledem geht hervor, daß die Phantasie das Vermögen ist, aus einem Gegenstande der sinnlichen Wahrnehmung einen andern zu machen und das Phantasiegebilde so lebhaft vor das innere Auge zu stellen, daß man dasselbe in Wirklichkeit vor sich zu haben glaubt. Dabei ist nicht notwendig, daß der durch die Phantasie variierte Gegenstand in der Anschauung gegenwärtig ist, wenngleich es bei den angeführten Beispielen auch immer der Fall war. Das wesentliche Merkmal der Phantasietätigkeit liegt darin, daß sie freischafft. Mit Recht nennt sie Fröbel darum geradezu „schaffende Einbildungskraft“. (L. III, 92. S. II, 180.) Freilich ist sie nur in relativem Sinne schöpferisch. Sie erzeugt keine neuen Vorstellungen, sondern verknüpft nur die Elemente der schon vorhandenen zu neuen Gebilden. In dieser Weise ist sie tätig, wenn das Kind in dem Balle Gegenstände zu schauen vermag, die es noch gar nicht gesehen hat. Das ist nur möglich, wenn es bereits einen gewissen Vorrat von Vorstellungen hatte. Nehmen wir ein Beispiel. Das Kind hat ein Eichhörnchen noch nicht gesehen, soll dasselbe aber in den Bewegungen des Balles erblicken. Ein derartiges Spiel darf mit ihm

nach Fröbels Ansicht nicht eher vorgenommen werden, „bevor dasselbe nicht von den Eigenschaften des darstellenden Gegenstandes, in diesem Falle des Balles, auf den dargestellten hat schließen können“ (L. III, 38. S. II, 33.) Daß eine Katze klettert, ist dem Kinde durch oftmalige Anschauung bekannt. Die Bewegungen, die der Ball macht, um das Klettern darzustellen, wenn es sie ihm die Katze innerlich schauen sollte, kennt es auch. Nun sieht es, wie der Ball dieselben Bewegungen macht, die er beim Darstellen des Kletterns der Katze ausführte, und wird ihm nun gesagt, der Ball sei jetzt das Eichhörnchen, welches klettert, so kommt es dadurch sehr schnell zu der Vorstellung, das Eichhörnchen ist „ein kletterndes Lebendiges“. Diese neu gewonnene Vorstellung überträgt die Phantasie in bekannter Weise auf den Ball. Dieselbe wurde von ihr nicht neu erzeugt, sondern mit Hilfe von Urteilen und Schlüssen an der Hand der Analogie gewonnen. Diese Art von Phantasiebetätigung nennt Fröbel auch „ahnende Vorstellungskraft“. (L. III, 38. S. II, 33.)

Jedoch er scheint in der Tat die Einbildungskraft auch für schlechthin schöpferisch gehalten zu haben. Eine Stelle seiner Schriften legt eine derartige Deutung nahe. Er glaubt an Kindern beobachtet zu haben, daß sie „das, was für sie gleichsam noch nicht da, noch nicht in das Gebiet ihrer Anschauung getreten war, gleichsam aus sich ins Dasein zu rufen bestrebt waren“. Das Entscheidende liegt in der Analogie, die Fröbel zu dieser Phantasietätigkeit anführt und wodurch er sie metaphysisch zu begründen sucht. Er meint, das Kind „bekundet sich in diesem Falle seinem Urgrunde gleich als ein schaffendes, schöpferisches Wesen“. (L. III, 352. S. II, 311.) Wie Gott „aus dem verborgenen Sein die Dinge in die Erscheinung rief“, so „schöpft das Kind gleichsam auch aus dem unsichtbaren Brunnen und Quelle der Seele“ die Vorstellungen, denen es äußerlich Gestalt verleiht.

Als die charakteristischeste Kraft des „Geistes“ scheint Fröbel die „Denkkraft“ angesehen zu haben; bezeichnet

er doch die Funktion der intellektuellen Seite der menschlichen Natur in den meisten Fällen gradezu mit „Denken". (Belege s. o. S. 70. Anm.) Eine Definition dieses Vermögens hat er nicht gegeben. Wir hören aus seinen Schriften nur, daß er ein „sinnlich gestaltetes, anschauliches Denken" (L. I, 440.) und ein reines Denken (L. III, 352. S. II, 311. S. III, 124.) angenommen hat, und daß das Ziel jeden Denkens die Erkenntnis, die Wahrheit ist. (L. III, 352. S. II, 311. L. III, 84. S. II, 171.) Wenn nun, wie Fröbel sagt, „alle Erkenntnis von der Anschauung ausgeht" (L. I, 280.), das Denken aber, wie wir eben hörten, das Mittel ist, um zur Erkenntnis zu gelangen, so folgt daraus, daß die Denkkraft das Vermögen des Geistes ist, die durch die Sinne empfangenen Anschauungen und Wahrnehmungen zu verarbeiten. Sie gründet sich somit auf die Anschauungs- oder Auffassungskraft der Sinne. (L. III, 401. S. II, 295.) Fragen wir darnach, in welcher Weise sich diese Verarbeitung vollzieht, so hören wir, daß von der Denkkraft die Sinnesanschauungen mit einander „verglichen" werden. „Vergleichen" gebraucht nämlich Fröbel als Wechselbegriff von „Denken". (L. III, 359. S. II, 318.) An einer Stelle spricht er freilich von einer „Kraft der Vergleichung". (L. III, 401. S. II, 295.) Ob er dabei an ein selbständiges Geistesvermögen neben der Denkkraft gedacht hat, ist nicht zu entscheiden. Hand in Hand mit dem Vergleichen geht das Urteilen; Fröbel nennt diese beiden Tätigkeiten gern neben einander. (S. III, 124.) Klares Auffassen, Vergleichen und Urteilen sind demnach die drei Hauptfunktionen der Denkkraft. Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Pestalozzi. Er nennt in seiner Schrift „An die Unschuld" „Auffassen, Anschauen, Beobachten der Gegenstände, die die Sinne reizen, das Vergleichen derselben und das Urteilen über sie die Form und die Fundamente des menschlichen Denkens". (Seyffarth XII, 233.)

Das von der Denkkraft ausgeübte Vergleichen kann zunächst in einem nur äußeren Zusammenstellen der Dinge bestehen. (S. III, 124.) Diese „mit Denken geeinte

Sacherfahrung", die die Dinge nur äußerlich nach ihren an der Oberfläche liegenden Eigenschaften verknüpft, kann naturgemäß nicht genügen, um dem Menschen eine klare Erkenntnis der Außenwelt zu verschaffen. Hier ist der Mensch noch zu sehr in seinem Denken „von der unmittelbaren Verknüpfung mit den Gegenständen, von ihrer wirklichen Einwirkung auf seine Sinne abhängig". (L. I, 482.) Sein Denken muß freier, selbständiger werden. Er darf die Dinge nicht bloß nach zufälligen, „unwesentlichen" Eigenschaften ordnen (L. III, 67. S. II, 140.) und so über sie urteilen, sondern er muß „höher liegendes Gemeinsames und Einigendes" der Gegenstände ins Auge fassen, d. h. er muß die bloße Anschauung zum Begriff erheben. Den Begriff nennt Fröbel auch wohl eine „innere Vorstellung" oder eine „freie innere geistige Auffassung". (L. III, 260. S. II, 22.) Er darf nicht leer und nicht tot sein (L. III, 260. S. II, 22.), sondern muß von Anschauungen durchtränkt sein; andere, als durch die Anschauung gewonnene (L. I, 247.) und mit Anschauungen angefüllte Begriffe kennt Fröbel nicht, wie es ja bei seiner Begabung für die anschauliche Erkenntnis nicht anders zu erwarten war. Die Bildung des Begriffes geschieht durch Abstraktion. (L. III, 507.) Er nimmt ein besonderes Abstraktionsvermögen an. (L. III, 390. S. II, 284.) Das Denken in Begriffen nennt er das „abgezogene, selbständige" Denken und die dadurch gewonnene Erkenntnis die „reine, abgezogene". (L. III, 502.) Sonst gebraucht er dafür auch wohl den Ausdruck „reines Denken". (S. III, 124.) Mit beiden Bezeichnungen will er nur sagen, daß dieses Denken nicht mehr an die Sinnesanschauung gebunden ist, von der es gewissermaßen seine Resultate nur ablas, sondern daß es sich zu einer Geistestätigkeit erhoben hat, die dem wahren Wesen des Geistes entspricht. Es kann nach seinem eigenen Willen die Vorstellungen mit einander vergleichen und wird nicht von den Sinnesanschauungen in der Art der Verknüpfung bestimmt. Aus der Natur der Begriffe, mit denen dieses Denken arbeitet, folgt, daß es

nicht anschauungslos ist. Vielmehr wird das vollendete reine Denken „gegenständlich“ oder „sinnlich anschaulich gestaltet“ sein. (L. II, 533. L. I, 440.) Es wird den Zusammenhang zwischen Form und Wesen eines Dinges, oder logisch bezeichnet, zwischen Anschauung und Begriff nie aus den Augen verlieren, sondern wird im Gegenstande, also im Äußeren, das Wesen des Dinges erschauen. Bei ihm wird schließlich das Anschauen in Denken und das Denken in Anschauen übergehen.

Waren die Andeutungen Fröbels über die Entstehung der Begriffe schon sehr dürftig, so hören wir noch weniger über das Wesen der Urteile und der Schlüsse. Wir sind hier nur auf Vermutungen angewiesen. In dem schon erwähnten Ballspiel des Kindes, in dem Ball einen vorher noch nicht gesehenen Gegenstand zu erblicken, wurde das „Schluß- und Urteilsvermögen“ desselben in Anspruch genommen. (L. III, 38. S. II, 53.) Das Kind soll „von den Eigenschaften des darstellenden Gegenstandes auf den dargestellten schließen“. Das ist aber nur möglich, wenn es sich vorher bestimmte Urteile gebildet hat. Zunächst muß es, um ein Beispiel anzuführen, das Urteil gewonnen haben: Der Ball springt, sodann das Urteil: Der Ball stellt das Kätzchen vor, und erst hieraus kann es zu dem Schluß kommen. Das Kätzchen springt auch. Dieses Beispiel läßt erkennen, daß Fröbels Ansicht vom Urteil und Schluß die allgemein vertretene ist. Psychologisch betrachtet, begeht er aber hier einen Fehler, der weit verbreitet ist: Das durch logische Zerlegung eines seelischen Vorganges Gewonnene gilt ihm unmittelbar als psychologisch wirklich.

Hiermit haben wir die Hauptrichtungen der Geistestätigkeit des Menschen auf intellektuellem Gebiete besprochen. Auffallend ist, daß uns Fröbel über die Kraft der „Aufmerksamkeit“ gar nichts mitgeteilt hat. Grade bei einem Pädagogen sollte man doch nähere Untersuchungen über das Wesen dieses Vermögens erwarten. Er spricht nur vorübergehend von dieser psychischen

Erscheinung. (L. III, 68. S. II, 141. L. III, 141. S. II, 214.) Sehr dunkel sind die Andeutungen, die er über das Wesen des Verstandes und der Vernunft macht. Den Begriff „Verstand“ gebraucht er äußerst selten (L. II, 46. S. I, 43. L. III, 248. S. II, 10. S. III, 124.), höchst wahrscheinlich gleichbedeutend mit Geist, d. i. Intellekt. (L. III, 149. S. II, 221.) Unter Vernunft versteht er die Fähigkeit zu vernehmen, d. i. mit Selbstwissen zu fühlen und zu empfinden. (L. II, 95. S. I. 85.) Was er sich hierunter gedacht hat, ist unklar. Man könnte glauben, daß die Vernunft der Sitz des Selbstbewußtseins (L. I, 221.) wäre. An einer andern Stelle erwähnt er Denk- und Vernunftgesetze, ebenfalls ohne nähere Erklärungen dazu zu geben. (L. III, 340.)

6) Mit Gemüt bezeichnet Fröbel die zweite Seite des menschlichen Geistes, das Gebiet des Fühlens und Empfindens. „Empfinden“ gebraucht er in Übereinstimmung mit der Psychologie seiner Zeit gleichbedeutend mit Fühlen. Er vertritt demnach nicht die Anschauung Tetens, daß dem Gefühl, das dieser als drittes Grundvermögen der Seele neben Verstand und Willen nennt, auch die sinnlichen Empfindungen zuzuschreiben sind. Eine psychologische Untersuchung über das Wesen der Gefühle findet sich in Fröbels Schriften nicht. Ebenso hat er auch nirgends den Versuch gemacht, eine Einteilung der Gefühle nach einem bestimmten Prinzip zu geben.

Das Gewissen hat nach ihm seinen Sitz im Herzen, also im Gemüte. Als das Wesen desselben bezeichnet er das Gefühl und Bewußtsein der Einigung in der Trennung. (S. III, 203.)

Wir sehen, er hat sich in seiner Psychologie des Gemütes ebenso wie sein großer Lehrer Pestalozzi nicht auf differenzierte Untersuchungen eingelassen. Um vieles eingehender hat er die Mittel erwogen, durch die das Gemüt des Kindes geweckt und entwickelt werden kann, worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen müssen.

7) Als die dritte Grundrichtung der Seelenkräfte nennt Fröbel den Willen. Dieser ist nach ihm „die mit Bewußtsein immer von einem bestimmten Punkte aus in einer bestimmten Richtung zu einem bestimmten, bewußten Ziele und Zwecke gehende, mit dem Gesamtwesen des Menschen in Übereinstimmung stehende Geistestätigkeit desselben". (L. II, 66. S. I, 60.) Dadurch daß der Wille ein bewußtes Streben ist, unterscheidet er sich von dem unbewußten Trieb und der zum Teil ebenfalls unbewußten Neigung. (L. II, 65. S. I, 60.) Der instinktartige Trieb (L. I, 286.), sowie die Neigung sind mit ihm wesensverwandt, sie bilden seine Vorstufen. Die von Fröbel mehrere Male erwähnte Willensfestigkeit, zu der der Wille erhoben wird, ist gleichbedeutend mit Ausdauer im Wollen. (L. II, 65. S. I, 60.) Ihr entspricht in der Herbartschen Pädagogik das Gedächtnis des Willens.

Man könnte sich verleiten lassen, als ein wesentliches Merkmal von Fröbels Willensbegriff die Freiheit in indeterministischem Sinne anzusehen; sagt er doch an mehreren Stellen, der Mensch handle mit Selbstbestimmung und Freiheit. (L. II, 82, 95 u. a. S. I, 75, 84.) Allein diese Angabe kann uns nur ein Beleg dafür sein, daß er eine Freiheit des Tuns angenommen hat. Der Mensch kann tun, was er will. Soweit ich sehe, hat er nirgends in seinen Schriften das Problem der Willensfreiheit scharf ins Auge gefaßt. Die Möglichkeit des Bestimmtwerdens des Willens ist nach ihm nicht ausgeschlossen, behauptet er doch, daß das „Gefühl des Angenehmen bestimmend auf das Handeln und Tun des Kindes einwirke" (L. III, 361. S. II, 319.), oder daß „der tätige Wille von der Vernunft bestimmt werde". (L. I, 267.) Die eben angeführten Worte Fröbels können jedoch die Frage nach der Willensfreiheit nicht entscheiden. Sie besagen nur, daß der Wille Motiven folge. Das geben aber auch die Indeterministen zu; freilich läßt sich nach ihrer Ansicht der Wille das Motiv nicht von außen aufdrängen, sondern wählt es sich selbst aus. Wahrscheinlich hat Fröbel sich mit dem

Problem der Willensfreiheit nicht abgequält. Da er aber von der Möglichkeit der Erziehung fest überzeugt war, ist er, soweit es sich um die Praxis handelt, sicher Determinist gewesen; denn in der Tat ist Erziehung nur dann möglich, wenn der Wille ebenfalls wie die ganze Natur dem Kausalgesetze unterworfen ist. Wie er sich in der Theorie zu der Frage nach der Willensfreiheit gestellt haben mag, kann nicht ermittelt werden.

8) Die Bezeichnung „zusammengesetzte Vermögen" findet sich bei Fröbel nicht. Sie muß aber aus methodischen Gründen eingeführt werden, da in dem Rahmen unserer Darstellung bis jetzt zwei von ihm oft genannte Vermögen keine Stelle gefunden haben: Die Tatkraft oder Darstellungskraft und die Sprachfähigkeit. Beide sind nicht einfache Seelenkräfte, sondern eine Verbindung von geistigen und körperlichen Funktionen. Eine Analyse der Tatkraft wurde oben am Anfange dieses Abschnittes gegeben. (s. S. 70 f.) Wir brauchen daher hier nicht weiter darauf einzugehen.

Dagegen erscheint es notwendig, einige Worte über die Sprachfähigkeit zu sagen. Unter Sprechen versteht er „die selbsttätige Darlegung und Darstellung des eigenen Innern am Äußern und durch äußerlich Gewordenes". (L. II, 160. S. I, 143.) Das menschliche Innere enthält einmal die Vorstellungen von sich und seinen Zuständen und sodann die von der Außenwelt, den in ihr befindlichen Gegenständen und den in ihr sich abspielenden Ereignissen. Soll alles das durch die Sprache ausgedrückt und abgebildet werden, so ist die unbedingte Voraussetzung, daß man einerseits ein klares Bewußtsein von sich selbst (L. III, 31. S. II, 46.) und andererseits eine deutliche Auffassung der Gegenstände der Außenwelt, ihrer Teile und Eigenschaften besitzt. (L. III, 187. S. II, 334.) Die Sprachfähigkeit ist demnach in ihrem Zustandekommen von den Kräften des Intellekts abhängig.

Außerdem beruht sie auf der physischen Kraft der Sprachorgane, wie Lippen, Nase, Zunge, Zähne, Gaumen,

Gurgel, wodurch die Elemente der Worte, die Schlüsse, Laute und Töne hervorgebracht werden. (L. II, 308. S. I, 264.)

9) Die Worte, durch die der Mensch sein Inneres darstellt, sind nach Fröbels Sprachphilosophie nicht zufällige oder willkürliche Laut- und Tonkomplexe. Vielmehr steht nach ihm ein jedes in einem bestimmten Zusammenhange mit dem geistigen Eindruck, den es kundtut, und zwar denkt er sich diese Beziehung beider zu einander folgendermaßen: Wie man eine Vorstellung in ihre verschiedenen Elemente zerlegen kann, aus denen sie zusammengesetzt ist, so zerfällt auch jedes Wort in verschiedene Bestandteile, die sichtbar in der Schrift durch Buchstaben, hörbar durch Laute, Verschlüsse, Töne dargestellt werden. Diese verschiedenen Elemente des Wortes sind nicht willkürlich zusammengewürfelt, sondern entsprechen den Elementen der Vorstellung, die durch dasselbe abgebildet wird, und zwar in der Weise, daß jeder Laut, jeder Verschluß einen bestimmten Begriff bezeichnet, der in der Gesamtvorstellung enthalten ist. In der Vorstellung Gott z. B. denken wir unter anderem den Begriff der Selbsttätigkeit, in dem Worte Gott drücken wir denselben durch den Konsonanten „G“ aus. Für die deutsche Sprache hat Fröbel die Bedeutung eines jeden Sprachtones festgestellt und zwar dadurch, daß er Worte, die in einigen Buchstaben übereinstimmten, zusammenstellte und dann untersuchte, welcher Begriff in den Bedeutungen derselben immer wiederkehrt. So hat er gefunden, daß „E“ das eigentliche Leben, „A“ den Begriff des Räumlichen, „B“ und „P“ den Begriff des Umschließens bezeichnet usw. (L. II, 167 f. S. I, 149.)

Das ist eine sonderbare Ansicht, die uns zu der Frage drängt, wie Fröbel dazu kam, sie aufzustellen. Die Voraussetzung von ihr ist die alte stoische Anschauung, daß das Wort eine Verbindung von Silben und Lauten, der Satz eine Zusammenstellung von Wörtern ist. Ferner liegt ihr eine ausgesprochene Gegnerschaft gegen die

Vertragstheorie als Lösung des Problems vom Ursprunge der Sprache zu Grunde. Letztere ist nicht durch Verabredung entstanden, womit ausgedrückt wäre, daß die Komposition der Worte völlig willkürlich erfolgt, mit andern Worten, daß die Zusammensetzung der betreffenden Laute frei erfunden sei. Vielmehr bilden nach Fröbel „die Wortbestandteile in ihren verschiedenen Einigungen die Gegenstände der Natur, die Gestalten des Geistes und deren Verhältnisse ihrem innersten Wesen nach“ ab. (L. II, 163, S. I, 145.) Er ist demnach ein Vertreter der Nachahmungstheorie. Die Sprache ist nicht θέσει, sondern φύσει entstanden, nicht durch menschliche Satzung, sondern durch die Natur bestimmt. Jedoch sein Streben, den Gedanken einer Erfindung von seiner Sprachtheorie fernzuhalten, ist nicht ganz zum Ziele gekommen. Die Worte sollten keine willkürlich erfundenen Bezeichnungen für die Dinge sein, darum nahm er an, daß die Eigenschaften der Dinge der Grund der Wortbestandteile seien. Doch damit ist Fröbel am Ende seiner Weisheit, und wie leicht zu sehen, ist die Willkür doch nicht aus seiner Sprachtheorie verbannt. Denn nun fragt man, wie es komme, daß die Eigenschaft eines Dinges grade mit diesem Laut und nicht mit einem andern bezeichnet wird. Soviel hat er erreicht, daß man nach seiner Theorie in den Worten keine willkürlichen Zusammensetzungen von Lauten sieht, aber den Einwand, daß dann eben die Laute nur willkürlich gewählte Symbole für die Eigenschaften der Dinge seien, kann er nicht entkräften. Er hat ihn sich auch nie gemacht, sondern ist völlig zufrieden mit seinem Resultate, daß sich in der Wortbildung eine gewisse Gesetzmäßigkeit aufzeigen lasse. Plato, der ebenfalls ein Anhänger der Nachahmungstheorie ist, hat den Gedanken in konsequenter Weise bis zu Ende durchgeführt. Nach ihm bringt das Wort das Abbild des Gegenstandes dadurch zustande, daß es sich aus solchen Lauten zusammensetzt, die beim Aussprechen den Eigenschaften des Dinges entsprechende Bewegungen des

Sprachorganes hervorbringen. Da die Zunge am meisten bei der Aussprache des „R“ bewegt ist, sieht er hierin das Bild für die Bewegung schlechthin, und da sich der Mund am größesten beim Sprechen des „A“ öffnet, gilt ihm dieser Laut als Ausdruck der Größe. (Kratylos 424 f.) Nach Fröbels Anschauung dagegen ist, wenn man sie zu Ende denkt, das „A“ nur eine willkürlich erfundene Bezeichnung für den Begriff des Räumlichen.

Derartige Untersuchungen, wie er sie über die Sprache anstellt, sind ganz zeitgemäß. Es war zu Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein Lieblingsthema der gebildeten Welt, über ihren Ursprung zu disputieren. Besonders waren es Herder und W. v. Humboldt, die der Nachahmungstheorie huldigten. Spezielle Beziehungen zwischen ihnen und Fröbel lassen sich nicht aufzeigen. Dagegen hat er mit dem Ästhetiker Moritz den Gedanken gemeinsam, daß in einem Worte die verschiedenen Elemente „je nach unsern verschiedenen Vorstellungsarten von der Wirklichkeit“ gesetzt seien. So bezeichnen nach Moritz z. B. „st, a und t als bestimmende Laute in der deutschen Sprache vorzüglich die Wirklichkeit, w die Art der Wirklichkeit oder die Beschaffenheit, und n hebt die angenommene Wirklichkeit wieder auf“. (Magazin zur Erfahrungsseelenlehre I, 1. S. 118. Vergl. M. Dessoir, Geschichte der deutschen Psychologie II, 430.)

6. Abschnitt.

Die psychische Entwicklung des Kindes.

1) Eingehender als Fröbels Ausführungen über das Wesen der menschlichen Natur sind seine Untersuchungen über die psychische Entwicklung des Kindes.

Zunächst muß uns in diesem Abschnitt die Frage beschäftigen, wie sich Fröbel die ursprüngliche Beschaffenheit der kindlichen Seele denkt. Er bekämpft die sensualistische Auffassung des Seelenlebens, die in dem Kinde Leere voraussetzt. (L. II, 43. S. I, 41.) Das widerstreitet der Erfahrung, die deutlich zeigt, daß die gesamten seelischen Tätigkeiten, wie wir sie eben kennen gelernt haben, „wenn auch nur in ihren leisesten Spuren und zartesten Keimen, dennoch schon im ersten Säuglingsleben erkennbar sind". (L. III, 23. S. II, 39.) Vielmehr muß angenommen werden, daß die kindliche Seele angeborene Anlagen besitzt. „Das neugeborene Kind wird nicht erst nachher Mensch, sondern der Mensch erscheint schon mit allen seinen Anlagen im Kinde." (L. III, 38. S. II, 53.) Nur durch die Annahme von angeborenen Anlagen wird es erklärlich, wie sich das Kind zum Mann entwickeln kann; ist es doch ein alter Erfahrungssatz, daß, „wo nicht die Anlage und der Keim zu Etwas ist, auch nie dieses Etwas hervorgerufen werden und erscheinen kann". (L. III, 24. S. II, 39.)

Mit diesen Worten hat sich Fröbel ganz deutlich zu der aprioristischen Seelentheorie bekannt. Freilich vertritt er nicht einen groben Apriorismus, der von vornherein im neugeborenen Kinde alles für fertig und gegeben annimmt, sondern einen verfeinerten. Der Gedanke vom

ursprünglichen Gehalt der Kindesseele erscheint bei ihm mit dem Gedanken einer Entwicklung des Seelenlebens verbunden. Es ist richtig, „alles, was das Kind einst sein und werden soll, liegt, wenn auch noch in so leiser Anlage in ihm", doch nicht fertig, „es muß nur aus ihm entwickelt werden". (L. II, 41, 43. S. I, 39, 41.) Dieselbe Ansicht finden wir bei Jean Paul und Pestalozzi. Auf Grund dieser Anschauung vergleicht Fröbel die kindliche Seele gern mit einem Samenkorn. „Wie im Eichkerne die Anlage liegt, eine tüchtige, kräftige Volleiche zu werden, so liegt im Menschenkinde die Anlage, das Talent, ein ganzer und Vollmensch zu werden"; es müssen nur in der Eichel wie im Menschen die ursprünglich angeborenen Keime und Kräfte entwickelt werden. (L. III, 47, 24, 18, 45, 72. S. II, 39, 33, 53, 60.) Einen ähnlichen Vergleich hat Pestalozzi in der „Rede an mein Haus" a. d. J. 1818 (Seyffarth XIII, 172.) geprägt. Er sagt: „So wie den Baum, sehe ich auch den Menschen aufwachsen. Unsichtbar liegen im Kind, schon ehe es geboren, die Keime der Anlagen, die sich in ihm durch sein Leben entfalten."

Fragen wir danach, was im Kinde als angeboren erscheint, so müssen in erster Linie die Fähigkeiten, die Glieder und Sinne zu gebrauchen, sowie die Fähigkeit zu empfinden, zu denken und zu handeln, also die Funktionen des Erkenntnis-, Gefühls- und Willensvermögens in ihren verschiedenen Richtungen und Verbindungen, genannt werden.

Ferner hält Fröbel die psychische Eigentümlichkeit der Geschlechter für ursprünglich. Wie das männliche Geschlecht nach seiner physischen Anlage für das „Zerstreuen und darum Geben", das weibliche für das „Sammeln, das Empfangen und Einigen" von Natur aus bestimmt ist, so sind auch die später hervortretenden psychischen Verschiedenheiten schon von Natur in beiden angelegt. Schon früh zeigt sich das Vorherrschen des Intellekts im psychischen Leben des Knaben und das Übergewicht des

Gemütes in der Seele des Mädchens. (L. II, 505, 506.) Den „Geist des Mannes, der alles durchleuchtet und durchlichtet, alles auflöset", kurz dessen Wesen im Trennen besteht, und das Gemüt des Weibes, das „alles durchliebet und einet, beachtet und pflegt", glaubt Fröbel schon in den Spielen der Kinder mit Würfel und Kugel erkennen zu können. „Den Knaben wird länger das Spiel mit Kugel und Würfel als getrennten und unter sich entgegengesetzten Dingen erfreuen, während das Mädchen frühe durch das die Entgegensetzungen der Kugel und des Würfels in sich innig einigende Püppchen erfreut wird." (L. III, 71. S. II, 144.) Diese Gegensätze „ruhen schon in des Kindes mehr traumähnlichem Zustande", sie sind ihm angeboren. Auch hier beruft er sich auf den Satz, „läge es nicht schon im Kinde, so könnte es später aus demselben gar nicht hervortreten".

Zu den angeborenen Anlagen des Menschen rechnet Fröbel weiter die ursprüngliche Güte seiner Natur. Er steht in diesem Punkte ganz auf Rousseauischem Boden, und in der Tat konnte er bei seiner Weltanschauung nicht anders urteilen. Wenn alles in Gott und aus Gott ist, wenn in allem Göttliches wirkt, so kann auch der Mensch nicht von Natur schlecht sein. Schon früh ist er zu der Überzeugung gekommen, daß „die Menschennatur an sich es dem Menschen nicht unmöglich mache, das Leben Jesu wieder in Reinheit zu leben und darzustellen, daß der Mensch die Reinheit eines Lebens Jesu erringen könne, wenn er nur den rechten Weg dazu betrete". (L. I, 41.) Er muß nur zur rechten Einsicht und Erkenntnis seines Wesens kommen, er muß alle Seiten und Kräfte seiner Seele und seines Körpers gleichmäßig ausbilden. (L. II, 83. S. I, 76.) Alle Fehlerhaftigkeit und Schlechtigkeit der menschlichen Natur hat ihren Grund in der Vernachlässigung der Erziehung und Pflege des Menschen. (L. II, 84. S. I, 76.)

Neben diesen dem Menschen als Glied der Menschheit zukommenden Anlagen kennt Fröbel auch individuelle.

So hat das Kind das Wesen seiner Eltern und das seiner Familie geerbt und trägt es als Keim in sich.

2) In seinen Untersuchungen über die psychische Entwicklung des Kindes können wir zwei Reihen unterscheiden. Wir finden in seinen Schriften Aussprüche, wo er der Ansicht ist, daß sich das Kind nach dem allgemeinen Entwicklungsgesetze der Natur, dem Gesetze der Vermittlung der Gegensätze, entfalte. Diese Gedankenreihen sind recht abstrakt und entwerfen ein sehr farbloses Bild. Da die Entwicklung des Kindes naturgemäß nur in den allgemeinsten Zügen mit der Entwicklung der Natur übereinstimmen kann, sieht sich Fröbel gezwungen, alles Konkrete und Anschauliche bei Seite zu lassen.

Bedeutend wertvoller sind die Darlegungen, wo er sein Programm, „eine wissenschaftlich begründete, allgemeingiltige Pädagogik“ zu schaffen und ein Erziehungsgesetz zu finden, das zugleich Weltallsgesetz sein soll, aus den Augen verliert und rein als Empiriker uns den Entwicklungsgang des Kindes beschreibt, wie er sich jedem aufmerksamen Beobachter darstellt. Hier nimmt er das Kind, wie es sich ihm grade darbietet, und zwängt das, was er als hervorstechende Charakterzüge seiner Entwicklung bemerkt zu haben glaubt, nicht in das allgemeine Schema Satz, Gegensatz, Vermittlung ein. Wenn er sich in derartigen Aussprüchen auch als ein vorzüglicher Kenner der kindlichen Seele zeigt, so sind doch seine Beobachtungen mit Vorsicht zu lesen, da er sich oft des Fehlers schuldig macht, nicht objektiv genug zu urteilen. Sein Gemüt reißt ihn mit fort, er legt das Beobachtete gefühlsmäßig aus, und seine große Liebe zu der Kinderwelt läßt ihn im Kinde psychische Erscheinungen sehen, die ein nüchterner Beobachter gradezu für unkindlich hält.

Beide hier in aller Kürze skizzierte Gedankenreihen laufen in Fröbels Schriften teils nebeneinander, teils sind sie in einander verwoben. Wir glauben, nicht irre zu

gehen, wenn wir sie in unserer Darstellung gesondert zum Ausdrucke bringen.

3) Fassen wir die erste Gedankenreihe ins Auge, in der, wie wir sahen, die Vorstellung der Entwicklung des Kindes ganz an seiner philosophischen Grundidee orientiert ist. Schon in den Darlegungen über die Bedingung des Zustandekommens der Entwicklung tritt dies hervor. Fröbel geht von dem Gedanken aus, daß alles Dasein aus dem Ursein hervorgegangen sei und darum das Wesen des Urseins an sich trage. Der Mensch als Geschöpf Gottes ist seinem Schöpfer wesensverwandt. Zugleich ist aber jedes Sonderdasein ein Glied des allgemeinen großen Ganzen und darum als Gliedganzes vom Ganzen abhängig. Der Mensch ist demnach Gliedganzes der Natur und der Menschheit. Da Gott aus innerer Selbstbestimmung sein Wesen aus sich entwickelte, sollte ebenso die Schöpfung und besonders der Mensch sein göttliches Wesen aus innerer Selbstbestimmung aus sich kundtun. Darum wurde von Gott in den Menschen der Trieb hineingelegt, mit Selbstwahl und Selbsbestimmung sein Wesen darzustellen. Damit der Mensch aber nie vergesse, daß er auch ein Glied der Menschheit und der Natur sei, knüpfte Gott die Bedingung der Entfaltung des Triebes an einen von der Umgebung auf den Menschen ausgeübten Reiz. Das Kind hat beide Gegensätze, Trieb und Reiz, zu vermitteln; Fröbel nennt das seine „verarbeitende, gestaltende Tätigkeit“ (L. III, 151, 349 u. a. S. II, 228.); wir kommen darauf noch zu sprechen. Auch Pestalozzi nimmt an, daß dem Menschen der Trieb innewohne, alle seine Kräfte zu entfalten. Der Gedanke bekommt bei ihm nur eine andere Wendung. Da nach ihm die Kräfte der menschlichen Natur in ewiger Trennung und Selbständigkeit neben einander bestehen, meint er, daß in einer jeden von ihnen der Selbsttrieb oder, wie er auch noch sagt, die Strebkraft zur Entfaltung ruhe. Auch nach Pestalozzi muß der Selbsttrieb „belebt“ werden. (Seyffarth XIV, 43, 103.) Diese „Belebungsmittel“ entsprechen dem Fröbelschen „Reiz“.

Nachdem Fröbel mit Hilfe seiner Metaphysik die Bedingungen festgestellt hat, an die die Entfaltung der menschlichen Anlagen geknüpft ist, sucht er das Gesetz aufzustellen, nach dem sie sich entwickeln. Auch hierin, in der Überzeugung, daß ihre Entwicklung gesetzmäßig vor sich gehe, stimmt er mit Pestalozzi überein. Allein während Pestalozzi für jede selbständige Seelenkraft ein besonderes Entwicklungsgesetz annimmt, glaubt er daß der Entwicklungsgang der menschlichen Natur nur einem einzigen unterliegt. Da der Mensch nach ihm ein Glied des Alls ist, da ferner nach ihm der Teil eines organischen Ganzen denselben Gesetzen unterworfen ist, wie das Ganze selbst, kann sich derselbe nach keinem andern Gesetze entwickeln, als nach dem Gesetz der Vermittlung der Gegensätze, das, wie wir oben sahen, den Entwicklungsgang der Natur beherrscht.

Bei dieser Gleichgesetzigkeit der Entwicklung des Einzelmenschen mit der des Alls ist Fröbel überzeugt, aus der Entwicklungsgeschichte der Natur und der Menschheit den Entwicklungsgang des Einzelmenschen ableiten zu können. Der Entwicklungsgang der Natur war, wie wir sahen, infolge seiner Gesetzmäßigkeit ein fortschreitend stetiger; die vorangehende Stufe der Entwicklung enthielt die folgende schon im Keime in sich. In gleicher Weise ist auch „der Mensch von dem sich dem Schoße der Mutter entwindenden Kinde bis zu dem ins Grab sinkenden Greise ein sich stetig fortschreitend entwickelndes Ganzes“ (L. I, 271.), und in den ersten Entwicklungsperioden liegt schon angedeutet und als Keim, was in den späteren entwickelt wird. (L. III, 256. S. II, 19.) Weiter sahen wir, daß sich im All alle Dinge als Glieder des Weltganzen, d. h. unter dem Gesamteinflusse aller Dinge entwickeln. (L. III, 152. S. II, 228.) Demzufolge ist auch der Entwicklungsgang des Menschen von dem „Geist des Allgemeinen“ beeinflußt. (L. III, 324.) Sodann steigt in der Natur jedes Ding vom Unvollkommenen zum Vollkommenen herauf, wie überhaupt die ganze

Entwicklungsreihe der Naturgegenstände eine Stufenleiter vom Unvollkommenen zum Vollkommenen ist. „Da nun der Mensch", wie wir schon oben hörten, „für die Reihe der Entwicklung der Geistigkeit wieder auf der Stufe der Entwicklung steht, auf welcher die Festgestalten für die Entwicklung des Lebens stehen" (L. II, 147. S. I, 132.), so glaubt Fröbel in dem Entwicklungsgange der Festgestalten einen „Spiegel für die Menschenentwicklung zu sehen". (L. I, 112.) Er meint, daß der menschliche Geist und das menschliche Gemüt ebenso wie die Reihe der Festgestalten „zuerst mehr Einseitigkeit und Einzelnheit, Unvollständigkeit zeigt und erst später Gleichseitigkeit, Übereinstimmung erringt und zur Vollkommenheit heraufsteigt". (L. II, 124. S. I, 110.)

Doch der Mensch ist nicht bloß Gliedganzes der Natur oder, wie Fröbel auch sonst sagt, „Kind der Natur", sondern auch Gliedganzes oder Kind der Menschheit. Nach dem schon erwähnten Gesetz vom Parallelismus des Entwicklungsganges eines organischen Ganzen und seiner Teile muß der Einzelmensch den Entwicklungsgang der gesamten Menschheit durchlaufen. (L. II, 27, 12. S. I, 27, 13.) Dieser Gedanke ist ihm nicht ureigen. Schon Clemens Alexandrinus und Augustin sprechen ihn aus, bei Herder und Lessing finden sich Ansätze zu demselben; ebenso bei Rousseau und F. A. Wolf. Herbart verwertet ihn bekanntlich in der Pädagogik. Man sollte glauben, Fröbel würde, da er diesen Satz für richtig hält, eingehende Nachforschungen über den Entwicklungsgang der Menschheit anstellen. Dem ist aber nicht so. Er betont allerdings zu wiederholten Malen, daß die Ergebnisse und Lebensgesetze der Geschichte uns Aufschluß über die Entwicklung des Kindes geben. (L. III, 337, 336 u. a.) Aber er macht nie den Versuch, seine Gedanken zusammenhängend darzustellen. Wir hören nur: „In dem Gange der Vorsehung bei der Entwicklung und Ausbildung des Menschengeschlechts tritt es deutlich hervor, daß das Handeln, Darstellen, Tun früher war, als das Nach-

denken, Denken darüber, und so früher als das Erkennen und Wissen, und daß zweitens das Nachdenken, das Denken, das Erkennen und Wissen sich sogleich wieder am Tun, am Darstellen, am Ausüben prüfte.“ (L. I, 244, 458.) Dem entsprechend muß auch im naturgemäßen Entwicklungsgange des Kindes dem Denken das Darstellen vorausgehen.

Ein charakteristisches Merkmal der Entwicklung des Menschen ist noch nicht erwähnt worden. Der Mensch ist nach Fröbel nicht nur Kind der Natur und der Menschheit, er ist auch Kind Gottes. Da das Geschöpf, wie er meint, notwendig das Wesen des Schöpfers an sich trägt, ist demnach der Mensch wesensverwandt mit Gott. (L. III, 352. S. II, 311.) Wie Gott sein Wesen „durch ewiges Tun, durch sein ewiges, ununterbrochenes Schaffen“ aus sich entwickelte und noch entwickelt, wie demnach Schaffen zu seinem Wesen gehört, ist Schaffen, Tun, Darstellen das Wesen des sich entwickelnden Kindes. Die schaffende Tätigkeit desselben zeigt eine dreifache Richtung: dem in ihm liegenden Trieb, seine Kräfte zu entfalten, entspricht die entwickelnde Tätigkeit, dem den Trieb weckenden Reiz von außen entspricht die aufnehmende Tätigkeit. Die Vermittlung von Trieb und Reiz findet statt in der gestaltenden und vergleichenden Tätigkeit. (L. III, 151. S. II, 228.) Bei der letzteren denkt Fröbel zuvörderst an körperliches Gestalten, erst in zweiter Linie versteht er darunter geistiges Produzieren. Diese drei Tätigkeiten des Kindes finden keineswegs, wie man glauben könnte, getrennt und unabhängig von einander statt, sondern sind stets innig mit einander verknüpft und in einander verwoben. Wir können dies schon aus seiner Bezeichnung „Dreifachheit der schaffenden Tätigkeit“ schließen. (L. III, 225.) Noch deutlicher geht es aber aus folgenden Worten hervor: „Der aufnehmende (aufgenommene?) Reiz, der rückwirkende Trieb und die vergleichende Tätigkeit, diese drei bilden eine in sich einige Handlung.“ In diesem Zusammenhange spricht er auch von der „dreigeeinten Tätigkeit“ des Kindes. (L. III, 349.)

4) Wir wenden uns jetzt zu der zweiten der beiden oben charakterisierten Gedankenreihen, die wir in den Darlegungen Fröbels über die Entwicklung des Kindes enthalten fanden.

Zunächst beobachtet er das Hervortreten der Kräfte der menschlichen Natur. Dieselben schlummern im Kinde, wie der Keim in einem Samenkorn. Wie sich dieses nur unter dem Einfluß der Frühlingssonne, der Erdwärme, der Luft und des Lebens- und Nahrungsstoffes des Wassers (L. III, 324, 329.) entfaltet, so bedarf es auch in gleicherweise beim Menschen eines Reizes, um die in ihm liegenden Kräfte zu wecken. Fragen wir darnach, von wem der Reiz ausgeübt wird, so muß die ganze Umgebung des Kindes genannt werden; sie bietet ihm die erste Gelegenheit, seine Anlagen und Kräfte zu gebrauchen. Sodann aber ist es vor allem die Mutter, die durch die Pflege, die sie ihrem Kinde angedeihen läßt, viel zur Entfaltung seiner psychischen und physischen Kräfte beiträgt. Die Reize, so glaubt Fröbel beobachtet zu haben, wirken besonders kräftig auf seinen Entwicklungstrieb, wenn sie von Wort und Ton begleitet sind. Die rechte Mutter tut dies schon ganz von selbst; sie verbindet rein instinktmäßig, ohne darüber nachzudenken, ohne auch nur einen Augenblick zu zweifeln, alles, was sie mit dem Kinde vornimmt, mit Worten und kleidet diese wieder „in eine eigentümlich eingreifende Betonung“ ein. (L. III, 30. S. II, 45. S. III, 173.) „So finden wir die Mutter schon bald nach des Kindes Geburt dasselbe kosend und zu demselben redend.“ (L. III, 31. S. II, 46.) Natürlich kann von einem Verständnisse des Sprachwortes bei diesem noch nicht die Rede sein, ja vielleicht ist noch nicht einmal die Fähigkeit in ihm erwacht, sein Gehör zu gebrauchen. Trotzdem ist dieses Reden der Mutter nicht eitel und unnütz, ist es doch das Mittel, um seine Hör- und Sprachfähigkeit zu wecken.

Die von der Umgebung und besonders von der Mutter auf das Kind ausgeübten Reize wecken bei ihm

zunächst seine Glieder-, Sinnen- und Körperkraft. Es bewegt sich, es regt seine Glieder, es tritt gegen alles, was sich seinen Füßen entgegenstemmt, es hält fest, was seine Hand berührt. (L. II, 15. S. I, 16.) Auch das Sprachorgan wird geweckt, das Kind schreit. Schon wenige Wochen nach seiner Geburt reagiert es auf Lichtreize, es bemüht sich leuchtende Gegenstände zu fixieren. Durch Vermittlung des Gesichtssinnes entwickelt sich der Gehörssinn. (S. III, 173.) In seinen früheren Schriften ist Fröbel umgekehrter Ansicht; er meint: „Dem Gesetze der Erkennung der Dinge durch das Entgegengesetzte gemäß entwickelt sich in dem Kinde zuerst der Gehörssinn und von diesem gereizt erst später der Gesichtssinn.“ (L. II, 29. S. I, 29.) Die zuerst angeführte Ansicht ist die psychologisch richtigere; denn grade auf Schallerregungen reagiert das Kind in der ersten Zeit am unzuverlässigsten. Wahrscheinlich hat Fröbel in seiner ersten Periode dem Gesetz der Erkennung der Dinge durch das Entgegengesetzte zu Liebe die Entwicklung der Sinne konstruiert und nicht, wie es die Erfahrung zeigt, beschrieben. Wie die übrigen Sinne am Kinde hervortreten, erfahren wir nicht.

Schon im Säugling glaubt er, alle zwar erst später überwiegend hervortretenden geistigen Tätigkeiten, „wenn auch nur in ihren leisesten Spuren und zartesten Keimen“, zu erkennen und zu beobachten. (L. III, 23. S. II, 39.) Deutlich wahrzunehmen ist an ihm zunächst die Gemütstätigkeit. (L. III, 33. S. II, 48.) Das vorwaltend im Singtone gesprochene Wort, das unzweifelhaft auf das Gemüt des Menschen wirkt, wird von ihm zuerst festgehalten. Auch Pestalozzi ist der Ansicht; er meint: „Das Kind glaubt und liebt lange, ehe es denkt und arbeitet.“ (Seyffarth IV, 226.) Das Erwachen der Gemütstätigkeit beruht auf der Entwicklung der Sinnentätigkeit. „Nur durch die Sinne und die Anschauung geht der Weg zum Herzen und zum Gemüte.“ (L. III, 149. S. II, 221.) Die Sinnenentwicklung wirkt aber auch auf das Denken und zugleich auf das Wollen ein. Man kann oft an Kindern bemerken, daß sie,

sobald sie einen bewegten Gegenstand sehen, auch sofort nach dem Grunde der Bewegung forschen (S. III, 135.) oder begehren, sich denselben nahe zu bringen. (L. III, 349.)

Nachdem Fröbel dargelegt hat, wie die einzelnen Funktionen der menschlichen Natur am Kinde hervortreten, fragt er weiter nach den Mitteln, durch die das Kind die naturgemäß zunächst noch sehr schwachen Keime seiner physischen und psychischen Kräfte stärkt. Er hat beobachtet, daß „das echt gesunde Kind immer tätig sein will, sich beschäftigen will". (L. III, 352. S. II, 311.) Diese Tätigkeit desselben trägt einen eigentümlichen Charakter an sich. Es ist ein äußerliches Darstellen des innerlich Empfundenen am Stoff, ein „äußerlich Gestalten, was innerlich in Gedanken, in der Phantasie, in der Vorstellung liegt, innerlich geschaut wird". (Worte Fröbels, abgedruckt in Morf, Ein Gründer s. o.) Freilich zeigt dieser „Tätigkeitstrieb" des Kindes je nach seinem Alter verschiedene Entwicklungsstufen. Seine erste Tätigkeit ist nicht zweckvoll. Es ist dem Säugling, wenn er mit seinen Händen, Fingern, Lippen, seiner Zunge, seinen Füßen oder Augen spielt, vollkommen gleichgiltig, was durch diesen Körper-, Glieder- oder Sinnengebrauch hervorgeht, oder besser gesagt, er ahnt davon noch gar nichts. (L. II, 30. S. I, 29.) Erst später, nach nur einigermaßen entwickeltem Sinnen- und Gliedergebrauch tritt der Bildetrieb am Kinde hervor. Seine Tätigkeit wird zielbewußt. Auf dieser Stufe sehen wir, wie es seine Glieder in verschiedene Lagen fügt und durch dieselben verschiedene Gegenstände darzustellen sucht, oder wie es mit seinem Spielzeug das, was es in sich vorstellt, will oder fühlt, äußerlich erzeugt, oder wie es mit Sand, Lehm spielt, oder wie es malt und zeichnet. Ja, selbst der Gesang muß zu Darstellungen innerer Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle, Gedanken dienen. (L. III, 354, 355. S. II, 313.) „Zuletzt wird das Kind selbst für das Kind der genügendste Spielgegenstand und der erfreuendste Spielgenosse." (L. III, 581 f.) Es spielt

am liebsten mit seinen Altersgenossen zusammen und sucht mit ihnen, „den Erwachsenen in den mannigfaltigsten Verhältnissen, Berufen, Geschäften“ nachzuahmen.

Fröbel ist überzeugt, daß sich sämtliche Anlagen der kindlichen Natur am naturgemäßesten und kräftigsten entwickeln, wenn man dem angeborenen Tätigkeitstriebe, der sich im Spiele äußert, freiesten Lauf läßt. Daß dieses den Körper und die Glieder stärkt, liegt auf der Hand. Schon die Beschäftigung mit einem einfachen Balle übt früh die „Finger-, Hand- und Armmuskeln des Säuglings“ und macht seine Hand geschickt. (L. III, 28. S. II, 43.)

Doch nicht minder bilden sich dabei seine Sinnenkräfte aus. Sie erhalten „Sicherheit der Auffassung“. (L. III, 413. S. II, 308. L. III, 359. S. II, 318.)

Das reifere Kind entwickelt beim Spielen sein Erkenntnisvermögen in den verschiedenen Grundrichtungen seiner Kraft. So übt es z. B. durch das Zeichnen die Kräfte des „Beachtens und Aufmerkens, die Auffassung des Ganzen, die Erinnerung und das Gedächtnis, die Verknüpfungs- und Erfindungsgabe, die Phantasie“. (L. III, 360. S. II, 318.) Letztere gehört ja zu seinem Wesen, und sie findet in der Tat im Spiel die günstigste Gelegenheit, sich zu betätigen.

Aber auch die Denkkraft wird auf diese Weise gestärkt. Im Spiel geht Denken und Tun Hand in Hand. „Das Denken gestaltet sich in Tat, und Tat löst sich in Denken auf.“ (L. III, 33. S. II, 48.) Die Kräfte zu vergleichen und zu urteilen werden schon beim einfachen Ballspiel in Anspruch genommen. (L. III, 44. S. II, 59.)

Nicht minder wird das Gefühlsvermögen ausgebildet. So stärkt das Kind beim Spiel mit andern seine Gefühle der Gerechtigkeit, der Selbstbeherrschung, der Wahrheit, Treue, Brüderlichkeit, der strengen Unparteilichkeit, Schonung, Duldsamkeit (L. II, 77. S, I, 70.), oder es bildet durch das Darstellen am Stoffe oder beim Singen seine ästhetischen Gefühle aus.

Daß endlich durch das Spiel der Wille und die Tatkraft gestählt werden, ist selbstverständlich. (L. III, 574.) So sehen wir also, daß im Beschäftigungstrieb des Kindes alle Kräfte seiner Natur zum Ausdruck kommen, er „entspricht", um mit Fröbel zu reden, „der dreieinig schaffenden Tätigkeit des Menschen zu tun, zu empfinden und zu denken". (L. III, 19. S. II, 34.)

5) Bis jetzt haben wir nur die rein formale Seite der Entwicklung des Kindes, wie er sie beobachtet hat, betrachtet. Doch damit sind seine Gedanken noch nicht erschöpft. Als Pädagoge mußte er sich auch über das allmähliche Entstehen ganz bestimmter psychischer Vermögen klar werden. Zunächst faßt er die Entwicklung der sittlichen und religiösen Gefühle ins Auge. Beide wurzeln im Gemeingefühle, d. h. in dem Gefühle, mit einer oder mehreren Personen in Einigung zu stehen. Schon früh zeigt es sich beim Kinde; in ihm hat, wie Fröbel meint, das erste Kindeslächeln seinen Grund. (L. II, 18. S. I, 18.) Unzweifelhaft gibt er damit dieser Erscheinung eine zu tiefe und seelenvolle Deutung; ob dem ersten Mundverziehen desselben eine seelische Regung zu Grunde liegt, ist fraglich. Zuerst ist es die Mutter, mit der sich das Kind eins fühlt. Die physische Pflege, die sie ihm angedeihen läßt, weckt das Gemeingefühl in ihm. (S. III, 12. L. II, 16, 17. S. I, 16, 17.) Mit dem Zunehmen seines Bewußtseins erweitert es sich und dehnt sich aus auf den Vater, die Geschwister und zuletzt auf die Menschen. Doch nicht bloß aus dem Empfinden der physischen, sondern ganz besonders der psychischen Pflege, die ihm zuteil wird, sproßt das echte Gemeingefühl hervor. Gar bald hat das Kind das lebhafte Gefühl, daß ihm die Eltern und Erwachsenen nicht bloß leibliche Nahrung, sondern auch geistige darreichen, und besonders für diese ist es ihnen dankbar. (L. III, 84. S. II, 171.) Aus diesem Gemeingefühle, das naturgemäß in der Familie seine erste Pflegstätte finden muß, gehen alle sittlichen Gefühle hervor, wie die echte

Liebe zu den Eltern, die wahre Achtung für die Erwachsenen und das Alter, wie umgekehrt aus der Vernachlässigung der Pflege desselben alle ethisch minderwertigen Gemütseigenschaften, Selbstsucht, Unbrüderlichkeit, Unfreundlichkeit, Roheit usw. erwachsen. (L. II, 84. III, 83. S. I, 76. II, 171.) „Aus dem in dem Säugling geweckten Gemeingefühl entwickelt sich in dem Kinde der Trieb, die Neigung. Sie führen zur Gemüts- und Herzensbildung." (L. II, 65. S. I, 60.)

Auch die religiösen Gefühle haben in ihm ihren Ursprung. Bekanntlich ist Fröbel der Ansicht, daß „die Religion dem Menschen als Säugling kommen muß". (L. II, 18. S. I, 18.) Er steht damit in Übereinstimmung mit Pestalozzi und im Gegensatz zu Rousseau, der das Kind für vollkommen amoralisch und areligiös hält. Fröbel meint, daß an das Gemeingefühl, das die Familie eint und das das Kind empfindet, sich gar bald bei diesem die Wahrnehmung knüpft, Vater, Mutter, Geschwister, Menschen fühlen und erkennen sich mit einem Höheren in Gemeinsamkeit. Nicht durch Begriffe kommt es zu solcher Erkenntnis, sondern durch das gefühlsmäßige Erfassen des lebendigen, religiösen Beispiels seiner Eltern. (L. II, 19. S. I, 19.) Erst später kann durch Vorstellungen, die man im Kinde erregt, sein religiöses Gefühl geklärt und gestärkt werden.

Endlich geht aus dem Gemeingefühl auch die rechte Willens- und Charakterfestigkeit des Menschen hervor. Fröbel ist der Ansicht, daß das Gemüt den Willen lenke und regiere. „Herzens- und Gemütstätigkeit führt zur Willenstätigkeit, Herzens- und Gemütsfestigkeit zur Willensfestigkeit." Alle Gemütsbildung wurzelt aber, wie wir sahen, im Gemeingefühl. „Ein feines, gutes Herz ist die Quelle aller Charakterfestigkeit." Freilich muß auch der Vorstellungskreis des Menschen in die rechten Bahnen geleitet sein. Die lebendig vorgestellte Idee wirkt anregend auf die Willenstätigkeit, und das Beispiel, das den

Nachahmungstrieb erweckt, bildet den Charakter. (L. II, 66, 65. S. I, 61, 60.)

6) Auf intellektuellem Gebiete ist es die Entwicklung der Erkenntnis der Außenwelt und die Entwicklung des Selbstbewußtseins, worüber Fröbel Beobachtungen angestellt hat.

Dem neugeborenen Kinde erscheint die Außenwelt in chaotischer Verworrenheit. Außenwelt und Kind verschwimmen in einander. (L. II, 27. S. I, 27.) Es sieht sich somit vor die zweifache Aufgabe gestellt, einmal sich selbst als einen bestimmten Gegenstand zu erkennen und sodann die einzelnen Gegenstände der Außenwelt aus ihrer neblichten Dunkelheit hervorzuziehen und von einander zu trennen und zu sondern.

Fröbel ist der Meinung, daß durch das Zusammenwirken dreier Faktoren sich bei dem Kinde die Erkenntnis der Außenwelt entwickelt. Zunächst muß es lernen, die Dinge richtig aufzufassen. Einen Gegenstand nimmt es deutlich wahr, wenn derselbe in unzähligen Wiederholungen vor seine Sinne getreten ist. Damit besitzt es aber noch nicht das Bewußtsein, daß derselbe ein von ihm verschiedenes Etwas ist. Das wird ihm erst klar, wenn es den Gegenstand oftmals mit seinen Händen umfaßt, sodann, wenn es empfunden hat, wie derselbe ihm entgleitet, und wenn es schließlich sehen konnte, wie er verschwand. (L. III, 28 f. S. II, 43 f.) Indem das Kind auf diese Weise lernt, die einzelnen Gegenstände der Außenwelt wahrzunehmen, löst sich ihm die dunkle, unklare und verschwommene Gesamtwahrnehmung, die es anfangs von derselben hatte, in klare Bilder auf. Weiter muß es sich bemühen, einen Gegenstand nicht bloß in seiner Gesamtgestalt, sondern auch in seinen einzelnen Teilen aufzufassen, es muß lernen, das Besondere desselben zu beobachten. Hat ihn das Kind in dieser Weise oftmals betrachtet, so lernt es ihn schließlich in seiner Einheit, sowie in seiner Mannigfaltigkeit kennen. Nun kann es ihn mit andern Gegenständen vergleichen, um das Gemeinsame

und Verschiedene an ihnen herauszufinden. Dadurch entwickeln sich im Kinde die einzelnen Richtungen seiner Denkkraft, wie wir sie oben beschrieben haben. Indem es mit Hilfe des Denkens die Gegenstände ordnet, kommt es nach und nach zur Erkenntnis der Außenwelt.

Außer dem „richtigen Auffassen“ ist es vor allem die Sprache, die dem Kinde die Lösung dieser Aufgabe erleichtert. Schon das Wort der Mutter, das sie beim Spiel spricht, wenn sie ihm einen Gegenstand zeigt, ist ihm eine wesentliche Hilfe, denselben in seiner geschlossenen, festen Geschiedenheit von andern Gegenständen wahrnehmen zu lernen. (L. II, 27. S. I, 27.) Erst wenn es die Gegenstände selbst richtig benennen kann, hat es dieselben auch richtig erkannt. Fröbels Auffassung von der Sprache erinnert an Jean Pauls Ansicht, der sie bekanntlich „den feinsten Linienteiler der Unendlichkeit, das Scheidewasser des Chaos“ nennt. (Levana § 131.)

Eine vollkommene Erkenntnis der Außenwelt ist dem Kinde aber nur dann möglich, wenn bei ihm Erkennen und äußerlich Darstellen Hand in Hand gehen. Nur dann hat es einen Gegenstand deutlich wahrgenommen, wenn es denselben auch äußerlich darstellen kann. (L. I, 267.) Daher muß das Kind, soll es die Natur verstehen, diese auf eine ihm eigentümliche Kunstweise, womit Fröbel das Spiel meint, gleichsam aus sich schaffen. (L. III, 225.)

Die Entwicklung des Selbstbewußtseins ist von der zunehmenden Erkenntnis der Außenwelt bedingt. Wenn sich das Kind einer Reihe von Gegenständen gegenübergestellt sieht, so erwacht nach Fröbels Meinung gar bald in ihm das Bewußtsein, daß es ebenfalls ein fest abgeschlossenes Ganzes ist. Ein wesentliches Mittel, ihm die Grenze seines Ich zu bezeichnen, ist, wie er richtig erkannt hat, der Schmerz. Er glaubt, wenn sich das Kind selbst an einem Gliede seines Körpers wehe tut, so wird es dadurch bald zur Anschauung und Kenntnis desselben als eines gesonderten und doch mit ihm geeinten Gegenstandes kommen (L. II, 38. S. I, 37.), und sein Ichbewußtsein wird sich regen.

7) Wenn man gesehen hat, wie innig Fröbels Weltanschauung mit dem deutschen Idealismus des 18. und 19. Jahrhunderts verwoben ist, so ist man ganz unwillkürlich geneigt, ähnliches auch von seiner Psychologie zu erwarten. Man meint, daß ein Mann, der sich in dem einen Teile seiner Philosophie so erheblich von dem modernen Geiste erfüllt zeigte, auch in dem Reste derselben unmöglich von den Strömungen seiner Zeit unbeeinflußt geblieben sein kann, und das ganz besonders deshalb, weil beide Teile derselben sich nicht zu verschiedenen Zeiten seines Lebens ausgestalteten, sondern mit einander in gleichem Fortschritte sich entwickelten. Die Darstellung, die wir soeben von seiner Psychologie gaben, dürfte uns in unseren Erwartungen einigermaßen enttäuscht haben. Wir konnten fast immer nur Pestalozzi als den Mann nennen, mit dem er in den wichtigen Punkten seiner Psychologie übereinstimmte; dagegen waren von der spekulativen Seelenlehre seiner Zeit kaum Spuren zu entdecken. Jedenfalls lagen dieselben nicht in dem Maße offenkundig und greifbar an der Oberfläche, wie die Übereinstimmungen mit Pestalozzi.

Es liegt nahe, die enge Beziehung, in der beide Psychologien zu einander stehen, durch die Annahme einer literarischen Abhängigkeit Fröbels von Pestalozzi zu erklären. Schon die einfache Erwägung, was ihm dieser gewesen ist, kann uns dazu berechtigen. Seine Erzieherlaufbahn von den ersten Anfängen an bis zum letzten Ende stand unter dem Zeichen jenes Mannes. Anton Gruner, der ihm zu diesem Berufe zugeredet hatte, war ein Pestalozzianer, die Anstalt desselben in Frankfurt a. M., an der sich Fröbel zum ersten Male im Unterrichten versuchte, wurde in streng Pestalozzischem Geiste geleitet. Zweimal besuchte er den Altmeister in Ifferten. Während seines Aufenthaltes in Berlin erteilte er an dem Plamannschen Institut, das sich ebenfalls in den Bahnen Pestalozzis bewegte, Unterricht. In der Folgezeit leitete er seine eigene Anstalt streng nach der Weise Pestalozzis. Aber

er lernte dessen Pädagogik nicht allein in der Praxis, sondern auch in der Theorie kennen. Wir wissen schon aus der Einleitung, daß er auch mit den Schriften desselben bekannt war. Nach alledem kann es uns kaum noch verwunderlich vorkommen, daß er, indem er Pestalozzis Pädagogik übernahm, damit zugleich auch von dessen Psychologie abhängig werden mußte, die ja mit jener unzertrennlich verbunden ist.

Wie er sich aber schon in seiner Naturphilosophie von den Hauptgedanken seiner Zeit nicht in sklavischer Weise abhängig gemacht hatte, so ist auch seine Psychologie nicht ein bloßer Abklatsch Pestalozzischer Gedanken. Fragen wir darnach, in welcher Weise dieselben bei ihm wiederkehren, so muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß er mehr als dieser bedacht ist, die Einheit der Seele zu wahren. Er hält mit ihm an der dynamischen Seelentheorie fest und zwar nicht in monistischem, sondern in pluralistischem Sinne. Aber während bei diesem die einzelnen Seelenvermögen in völliger Abgeschiedenheit neben einander liegen, so ist es nach Fröbel nicht ausgeschlossen, daß sie sich gegenseitig beeinflussen, sind sie doch nichts anderes, als nur verschiedene Richtungslinien einer ihnen allen zu Grunde liegenden Seelenurkraft. Nach Pestalozzi entwickelt sich ein jedes Seelenvermögen nach seinem ureignen Gesetze. Hier dagegen wird der Entwicklungsgang derselben samt und sonders ohne Ausnahme von dem allgemeinen Entwicklungsgesetze der Natur beherrscht. Und endlich, während Pestalozzi die Frage, wie bei verschiedenen Seelenkräften eine Einheit der Seelentätigkeit zu denken ist, unbeantwortet läßt, findet er, wie wir bereits gehört haben, die Lösung in ähnlicher Weise wie Schleiermacher. Ihm gilt das Gefühl als der Einigungs- und Kernpunkt der Seele unbeschadet der Selbständigkeit von Verstand und Wille.

Fröbel selbst sieht den Vorzug seiner Psychologie vor der Pestalozzis darin, daß sie den Entwicklungsgang des Menschen, das Getriebe seiner Seelenvermögen nicht

bloß beobachtet, sondern auch metaphysisch und naturphilosophisch begründet hat. In der Tat ist das ein Hauptunterscheidungsmerkmal beider Psychologien. Wenngleich sich auch bei Pestalozzi Stellen finden, wo er seiner Psychologie eine metaphysische Grundlage zu geben sucht, so sind sie doch in verschwindend geringerer Anzahl vorhanden als diejenigen, die zu ihrem Fundamente die bloße Erfahrung haben. Dieses bei Pestalozzi nur keimartig vorhandene Streben begegnet uns bei Fröbel in bedeutend entwickelterem Zustande. Er ist um vieles eifriger bemüht, seine Psychologie auf einem metaphysischen Unterbau zu errichten, um dadurch die bei einer rein empirischen Wissenschaft unvermeidlichen Unsicherheiten möglichst aus ihr zu verbannen. Das hindert ihn keineswegs, die Seele mit dem Auge Pestalozzis anzuschauen. Er benützt zur Ausfüllung seines psychologisch-metaphysischen Gerüstes häufig das von Pestalozzi empirisch aufgenommene Material. Wo er von seinem Lehrer abweicht, wird man den letzten Grund dafür in seinen metaphysischen Uranschauungen zu suchen haben. Von hier aus wird es erklärlich, daß er von demselben nichts wissen mag, sobald dieser die Seele unter einem biblisch-ethischen Wertgesichtspunkte betrachtet, also wo er seine Psychologie von der Metaphysik abhängig macht. Der dort vertretene schroffe Dualismus Fleisch und Geist, Tierisches und Göttliches, der ebensoviel wie böse und gut bedeutet, paßt nicht in den Rahmen von Fröbels Metaphysik; eine derartige Einteilung der Seele ist sogar nach ihm ausgeschlossen, da er kein radikal Böses anerkennt. Dagegen weiß er sich alle die Partien zu nutze zu machen, wo Pestalozzi rein psychologisch spricht.

8) Wenn aber Fröbel auf seiner Metaphysik und Naturphilosophie, die, wie wir oben sahen, von dem Geiste der nachkantischen Spekulation beeinflußt sind, seine Psychologie erbaute, so ist es zu verstehen, daß sich in derselben auch Spuren der spekulativen Seelenlehre, die auf ähnlichem Grunde erwachsen ist, bemerkbar machen.

Freilich kann nicht entschieden werden, ob er in diesen Punkten unmittelbar von ihr abhängig ist, oder ob allein der metaphysische Unterbau seiner Psychologie diese Annäherungen veranlaßte. Ja, selbst der, der die hier in Betracht kommenden Ansichten Fröbels als Ableger der Pestalozzischen Psychologie erklärt, könnte nicht widerlegt werden. Denn schon bei diesem finden sich, worauf Dessoir (Geschichte der deutschen Psychologie II, 551.) mit Recht aufmerksam macht, Bestimmungen, die der spekulativen Seelenlehre den Boden bereiten. Man wird vorzüglich hierbei an seine Nachweise zu denken haben, daß die Seelenkräfte sich nach allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen entwickeln, die er unter Heranziehung von entsprechenden Beispielen aus der organischen Natur oder aus der Geschichte des Entwicklungsganges der Menschheit oder aus dem der Sprache gibt. Was bei Pestalozzi nur angedeutet ist, findet sich bei Fröbel näher ausgeführt. Dort werden die Übereinstimmungen zwischen dem Entwicklungsgange der Seele und dem der Natur nur als interessante und lehrreiche Zufälligkeiten angesehen und gelegentlich herangezogen. Hier dagegen wird der ganze Entwicklungsgang der Natur bis ins Differenzierteste hinein verfolgt, um dadurch Aufschluß über den der Seele zu gewinnen. Fröbel weiß es metaphysisch zu begründen, wie diese Übereinstimmungen entstehen mußten, Pestalozzi nicht. In diesen Partien — man denke besonders an die konstruktive Darstellung des Entwicklungsganges des Kindes — geht seine Psychologie gradezu in die Metaphysik auf. Letztere liegt ihr nicht bloß zu Grunde. Darin berührt er sich mit der konstruktiven Seelenlehre seiner Zeit. Bekanntlich bildet diese bei einem Fichte, Schelling oder Hegel gradezu einen Abschnitt ihrer Metaphysik. Auch bei ihnen entsprechen die Stufen der Entwicklung der Natur denen des Geistes.

Ferner kann man eine Annäherung an die spekulative Psychologie in der Anschauung Fröbels finden, daß das Wesen der Seele Tätigkeit ist. Wir wissen, seine natur-

philosophische Krafttheorie wirkt hier bestimmend ein. Bekanntlich betonte auch die nachkantische Spekulation in Anlehnung an den Meister ganz besonders stark die Aktivität der Seele. Einem Fichte z. B. löst sich das Ich in lauter Tätigkeit auf. Dasselbe ist ihm nicht bloß ein Tummelplatz für die von außen erregten Empfindungselemente, sondern im Gegenteil sogar das Empfinden und Anschauen gilt ihm als ein selbsteigenes Hervorbringen vom Ich. Was Fröbel über die Selbsttätigkeit der Seele sagt, geht nicht über das schon von Pestalozzi hierüber Dargelegte hinaus. Auch diesen hatte, wie er selbst gesteht (Brief an Fellenberg vom 16. Januar 1794. Abgedr. in Natorp, Herbart, Pestalozzi S. 91.), „sein Erfahrungsgang im Wesentlichen den Resultaten der Kantischen Philosophie nahe gebracht", auf die ja im letzten Grunde diese Anschauung zurückgeht. Wie Pestalozzi hebt Fröbel das Selbstschöpferische der Seele bei ihrer Entfaltung besonders stark hervor. Er ist überzeugt, daß die Entwicklung der seelischen Kräfte selbsttätig vermöge einer ihnen selbst innewohnenden Triebkraft vor sich gehe. Oder er betont mit ihm die Selbsttätigkeit derselben bei der Phantasiegestaltung oder beim Denken, wo die Gegenstände der Anschauung von ihr selbsttätig zusammengestellt, von einander getrennt oder mit einander verglichen werden.

Ein charakteristisches Merkmal der konstruktiven Psychologie fehlt bei ihm. Es findet sich nirgends der Versuch, alle Funktionen der Seele als eine Stufenreihe von Handlungen zu verstehen, die einen bestimmten Zweck hervorbringen sollen.

7. Abschnitt.

Die Bestimmung des Menschen.

1) Fröbels Ethik ist im Grunde genommen wesentlich durch seine Weltanschauung bedingt. Seine Ansicht vom Weltganzen, sowie seine Untersuchungen über die Beschaffenheit der menschlichen Natur haben bestimmend auf die Bildung seiner Lebensanschauung eingewirkt. Seine theoretische Philosophie ist, wenn man so will, die Grundlage seiner praktischen. Schon in seiner Ansicht vom Wesen und Wert des menschlichen Lebens überhaupt tritt dies deutlich zu Tage. Leben heißt nach ihm rastlos tätig sein und schaffen. Die Natur hat ihn zu dieser Anschauung geführt, und in der Tat ist Werden und Vergehen, Entwickeln und Umbilden das Wesen derselben. Ein darstellendes und schaffendes Leben zu führen, ist darum die erste Bestimmung des Menschen. Er klagt, daß dieser zum großen Teil einen falschen Begriff von der Arbeit habe. Der Gedanke ist ihm erniedrigend, als arbeite, wirke, schaffe der Mensch nur darum, seinen Körper, seine Hülle zu erhalten, sich Brot, Haus und Kleider zu erwerben. Die Arbeit hat nach Fröbel eine viel höhere und edlere Bedeutung; der Mensch soll durch sein Schaffen und Arbeiten „Gott verkündigen, Gottes Wesen darstellen". (L. II, 22, 23. S. I, 22, 23.) Durch sie allein wird der Mensch warhaft gottähnlich; durch sie kommt er immer mehr und mehr zur echten Gotteserkenntnis. Nur ein tätiges Leben ist, wie wir hieraus sehen, ein sittliches.

2) Es entsteht nun die Frage, was der letzte Zweck sei, den der Mensch durch sein Handeln erreichen soll.

Um sie zu beantworten, blickt Fröbel wiederum in die Natur. Hier sieht er, wie jedes Wesen nur das darstellt, wozu es organisiert ist. Nichts anderes ist auch die sittliche Aufgabe, die der Mensch zu erfüllen hat. Er soll alle seine Kräfte ausbilden und das werden, wozu er veranlagt ist. Da er ein mit Vernunft begabtes Wesen ist, muß er sich seine Bestimmung zum völligen Bewußtsein bringen und mit Vernunft sein Wesen darstellen. (L. I, 221. II, 2. S. I, 4.) Tiere und Pflanzen entwickeln sich unbewußt; sie kennen das Ziel nicht, dem sie zustreben. Der Mensch dagegen kann sich mit Hilfe seiner Vernunft über sein Lebensziel klar werden; er entwickelt sich nach einem vorgestellten Lebensideal.

Wie sich Fröbel das Idealbild des Menschen ausgemalt hat, erfahren wir aus einigen Andeutungen, die er uns in seinen Schriften gibt. Der Idealmensch steht in allseitiger Lebenseinigung.

Zunächst ist er in sich selbst einig. Sämtliche Seiten seiner Natur sind zu einer harmonischen Einheit ausgebildet. Keine ist auf Kosten der anderen unterdrückt oder zurückgedrängt. Keine ist in ihrer Betätigung der andern untergeordnet. Fröbels harmonische Einheit ist ein Inbegriff lediglich „föderativer Art“. Er erinnert hierin an Herders Humanitätsbegriff. Der Einigungspunkt sämtlicher Kräfte der Menschennatur liegt nach Fröbel im Gemüt. (L. III, 33. S. II, 48.) Hierin berührt er sich wiederum mit Herder, doch auch mit Pestalozzi zeigt er Verwandtschaft; ist doch bei beiden das gefühlsmäßige Empfinden ein Charakteristikum ihres Humanitätsbegriffes.

Der Idealmensch steht andererseits auch in Einigung mit der Menschheit. Er besitzt soziale Tugenden. Seine Interessen sind dieselben wie die der Gemeinschaft. Er ist sich bewußt, daß das Glied als Teil eines Ganzen Pflichten hat. (L. I, 275.) Pflichten sind ihm aber keine Lasten. (S. III, 179.) Es ist ihm klar, daß der Mensch nur dann gründlich für sein Wohl sorgen kann, wenn er für das Wohl der Gemeinschaft mit aller Kraft sorgt. Er erkennt, daß

der Mensch bestimmt ist, „im stetigen Zusammenhange des Alllebens Großes zu schaffen, Gutes zu wirken, Schönes zu bilden, Wahres zu zeigen, Rechtes zu tun“. (L. III, 358. S. II, 317.) Es könnte scheinen, als ob Fröbel das Idealbild vom Menschen in einen seichten Kosmopolitismus ausmünden ließe. Allein er ist davon weit entfernt. Sein Idealmensch trägt ein starkes nationales Gepräge. Die sozialen Tugenden betätigt er besonders innerhalb der Nation, der er angehört. Er ist „dem Vaterlande ein braver Sohn mit hingebendem Sinne in der Zeit der Gefahr, ein Segen und Wohlstand verbreitender Hausvater der Familie, ein biederer, rechtlicher und arbeitsamer Bürger dem Staate“. (L. I, 307.)

Auch mit der Natur, d. h. mit der gesamten Schöpfung, weiß er sich eins. Unter „Natureinigung“ versteht Fröbel das innere, gefühlsmäßige Verknüpftsein mit der Natur, das intuitive Sichhineinversenken in den in ihr waltenden, göttlichen Geist, die unbedingte Hingabe an sein Wirken. Natureinigung ist ein religiöses Naturleben; er bezeichnet sie gradezu als Religion. (L. I, 301.)

Auf der Natureinigung baut sich nach ihm die Gotteinigung auf, in der sich sein Idealmensch ebenfalls befindet. Er versteht darunter das Erleben der Gotteskindschaft und ein ihr gemäßes Handeln und Leben. (L. II, 102. S. I, 90.) Die Religion Jesu führt zu ihr. Wer in ihr steht, lebt die Gottheit in der Menschheit dar und erhebt sich dadurch zur Gottähnlichkeit. Sein Wille steht in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Er tut das Göttliche, und das ist gleichbedeutend mit dem Sittlichen und Guten, mit Selbstwahl und Selbstbestimmung eben rein um des Guten und Göttlichen willen. Sein Handeln wird nicht durch die Hoffnung auf Lohn im Jenseits bestimmt. (L. II, 196. S. I, 172.) Es steht also nicht unter dem Einflusse der Theonomie, sondern ist autonom und außerdem nicht eudämonistisch getrübt.

Der Idealmensch ist somit infolge seiner Natur- und Gotteinigung ein religiös-sittliches Wesen. Fröbels

Religionsbegriff deckt sich mit dem Rousseauisch-Pestalozzischen. Die Religion hat bei ihm ebenso wie bei diesen beiden Pädagogen zwei Quellen, die umgebende Natur und die Erfahrungen des Gemüts. Sie ist eine Religion des Gemütes und Gefühls. Nicht das Dogmatische steht in ihrem Mittelpunkte, sondern das rein Menschliche. Wie bei Rousseau und Pestalozzi ist sie aber nicht bloße Gefühlsschwärmerei, sondern eine Religion der Sittlichkeit. Darin besteht ihr wahrstes Wesen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses Idealbild des Menschen, besonders was das Merkmal der allseitigen Lebenseinigung anbetrifft, von K. Chr. Fr. Krauses Menschheitsideal beeinflußt ist. Im „Urbild der Menschheit", im „Tageblatt des Menschheitslebens", zwei Schriften, die, wie oben nachgewiesen, Fröbel bekannt waren, sowie in der „Grundlage des Systems der Sittenlehre" hat dieser ähnliche Gedanken geäußert. „Naturinnigkeit", „Gottinnigkeit", „Menschheitsinnigkeit" und „Volkinnigkeit" nennt er als die Hauptmerkmale des Idealmenschen.

Fröbel kommt zu dem Schlusse: Wenn jeder Mensch darnach eifert, Idealmensch zu werden und zu sein, so kommt die Menschheit ihrem Ziele immer näher und näher; sie bildet ein großes Lebensganzes, in dem wahre Menschlichkeit dargelebt wird. Man wird hierin an Krauses „Menschheitsbund" erinnert. (Vergl. „Urbild der Menschheit".)

8. Abschnitt.

Fröbels Pädagogik in ihrer Abhängigkeit von seinen philosophischen Anschauungen.

1) Wir haben uns in den vorangehenden Abschnitten bemüht, Fröbels Philosophie möglichst frei von jedem pädagogischen Gewande darzustellen. Nun sollen die Beziehungen zwischen ihr und seiner Pädagogik untersucht werden. Dieselben sind unzweifelhaft vorhanden. Schon in der Einleitung wurden, um die Berechtigung unseres Themas darzutun, einige seiner Aussprüche angeführt, die uns eine Abhängigkeit seiner Pädagogik von seiner Philosophie voraussetzen ließen. Um eine solche Abhängigkeit als nahezu selbstverständlich einzusehen, braucht man nur an die Form zu denken, in der sich uns das Material zur Darstellung von seiner Philosophie darbot. Wie die angeführten Belegstellen beweisen, ist es in Aufsätzen enthalten, die einen durchaus pädagogischen Charakter an sich tragen, und zwar sollen die philosophischen Andeutungen in ihnen dazu dienen, seine pädagogischen Theoreme zu begründen. Unsere Aufgabe hat nur noch darin zu bestehen zu zeigen, welche Gestalt Fröbels Pädagogik auf Grund seiner philosophischen Anschauungen angenommen hat.

Unter Erziehung versteht er ein „Einwirken“, welches von dem bewußten, denkenden, vernehmenden‘ also mündigen Menschen auf den unmündigen ausgeübt wird, damit dieser sein Wesen entwickele und dadurch seine Bestimmung erreiche. Es soll mit Bewußtsein geschehen, also wohlbegründet, reiflich überlegt und frei von Willkür sein. (L. II, 2. I, 264. III, 332. S. I, 4.) Eine derartige Einwirkung hält er nicht nur für möglich, sondern sogar für notwendig. Sie ist möglich, da sie ein der menschlichen Natur kongruentes Ziel verfolgt. Wie wir

oben sahen, vertritt Fröbel, was die Anlagentheorie anbelangt, einen verfeinerten Apriorismus. Gleich einem Samenkorn besitzt die kindliche Psyche die Entwicklungsfähigkeit auf ein bestimmtes Ziel zu. Die Erziehung darf sich daher, wenn ihr Bemühen nicht erfolglos sein soll, kein willkürliches Ziel stecken, sie darf nicht den Anspruch erheben, aus dem Kinde etwas absolut Neues schaffen zu wollen. Sie ist nur dann möglich, wenn sie sich von der Natur des Zöglings ihr Ziel vorschreiben läßt. Sie braucht nicht zu befürchten, daß auf diese Weise dasselbe unmoralisch würde; denn wie oben gezeigt, ist nach Fröbels Ansicht die Natur des Menschen von Hause aus nicht böse, sondern gut. Jeder trägt die Möglichkeit in sich, ein Idealmensch zu werden. Dieser Glaube an die Möglichkeit der Erziehung nur bei Verfolgung eines naturgemäßen Erziehungszieles ist ihm bekanntlich mit Pestalozzi gemeinsam.

Die Erziehung ist aber auch notwendig. Man könnte meinen, daß ein jeder ganz ohne ihr Zutun Idealmensch werden müsse, eben weil er von Natur dazu veranlagt ist, und infolgedessen die Erziehung für überflüssig halten. Unter idealen Verhältnissen würde das auch in der Tat der Fall sein. In praxi zeigt es sich aber gar zu oft, daß mancher das ihm von Natur gesteckte Ziel nicht erreichte, weil seine Entwicklung zu demselben durch widrige Zwischenfälle aus den natürlichen Bahnen herausgelenkt und somit entweder gehemmt oder gar vereitelt wurde. Die Aufgabe der Erziehung ist es nun, dafür zu sorgen, daß der naturgemäße Entwicklungsgang eingehalten werde. Sie ist ein prophylaktisches Mittel und als solches notwendig. (L. III, 47.)

Sodann wird sie aber von der Natur des Zöglings gradezu gefordert. Da die in dem Kinde ruhenden Anlagen durch einen von außen kommenden Reiz geweckt werden müssen, so ist damit die Notwendigkeit der Erziehung psychologisch begründet. (L. III, 334, 335.)

Es muß erwähnt werden, daß Fröbel sozial-ethische Erwägungen zur Begründung des Erziehungsgeschäftes

nicht in dem Maße ins Vordertreffen geführt hat, wie Pestalozzi. Der Gedanke, daß die Erziehung nötig sei, um die Not und Armut des niederen Volkes zu lindern und sein Wohl zu befördern, findet sich, soweit ich sehe, bei ihm nicht in dieser konkreten Form. Freilich hat er ebenso wie Pestalozzi das Heil der Menschheit im Auge, freilich erscheint auch ihm die Erziehung als das notwendige Mittel zur Erreichung dieses Zieles; aber die charakteristische Wendung, die Pestalozzi dem Gedanken gibt, daß die Erziehung ein Hauptmittel zur Lösung der sozialen Frage sei, ist bei ihm nicht zu erkennen. Vielmehr leitet er die Notwendigkeit der Erziehung im letzten Grunde, wie wir wissen, aus dem Wesen des Menschen ab. Mit dieser von uns gemachten Beobachtung stimmt sein Ausspruch überein: „Pestalozzi ging von der Not und der Armut in den äußeren Lebensumständen aus, ich dagegen vom inneren Leben, vom Wesen des Menschen.“ (Brief an Hermann Pösche 1851. Abgedruckt in Elise von Calcar, Friedrich Fröbel s. o.)

2) Ist somit die Erziehung einerseits dem Menschen unentbehrlich, andererseits aber ihre Möglichkeit an bestimmte Bedingungen geknüpft, so folgt daraus, daß diese genau untersucht werden müssen. Die Erziehung muß, um mit Fröbel zu reden, „eine Wissenschaft werden, d. h. ein Erziehen mit klarem Wissen des Gegenstandes, des Zieles und Zweckes, der Mittel, Wege, Weisen usw.“. (L. III, 347.)

Wie ihr Objekt nach seiner Ansicht beschaffen ist, haben wir oben dargelegt. Fassen wir daher zunächst das Erziehungsziel ins Auge. Die natürliche und infolgedessen einzig erfüllbare Bestimmung des Menschen besteht, wie wir oben sahen, in der Entwicklung sämtlicher Kräfte und Anlagen seiner Natur. Welcher Art dieselben sind, ist uns bereits bekannt. An diesem Hauptsatz seiner Ethik orientiert Fröbel sein Erziehungsziel. Er faßt somit dasselbe in formalem Sinne auf. „Für alle Menschenerziehung“,

so meint er, „kann es zuletzt, welche Rücksichten, Beziehungen und Forderungen auch sonst noch dabei vorwaltend hervortreten und überwiegend ins Auge gefaßt werden mögen, nur ein einziges Ziel, nur einen einzigen Zweck geben: — es ist dies die allseitige Entwicklung und klare, sichere Ausbildung des Menschen nach den drei Hauptrichtungen seiner Kraft, als ein handelndes (schaffendes), ein empfindendes (fühlendes) und erkennendes (denkendes), dabei die Einheit alles Geistigen in sich vernehmendes Wesen.“ (L. I, 456.) Es könnte scheinen, als ob in diesem Erziehungsziel nur die dem Idealmenschen charakteristische „Selbsteinigung“ ihre Stelle gefunden hätte, während die übrigen Merkmale desselben, die „Menschheits-, Natur- und Gotteinigung“, nicht zum Ausdruck gebracht seien. Gegen diese Auslegung der eben zitierten Stelle kann geltend gemacht werden, daß in einem Menschen, dessen Gefühlsvermögen nach allen Richtungen hin ausgebildet ist, in dem die religiösen und sittlichen Gefühle, sowie das Gefühl des Gliedganzen zur Vollkommenheit entwickelt sind, sicher der Grund zur Gott-, Natur- und Menschheitseinigung gelegt ist. Doch lassen wir den Wortstreit. In demselben Aufsatze, dem die obige Stelle entnommen ist, spricht sich Fröbel einige Seiten später ganz deutlich darüber aus, daß er den Menschen nicht bloß zur Selbsteinigung, sondern auch zur „Einigung mit Gott, Natur und Menschheit“ erziehen wolle. (L. I, 473.)

Es dürfte aus dem Vorstehenden klar hervorgehen, daß für ihn das höchste Ziel der Erziehung nicht in der Tüchtigkeit für das praktische Leben, nicht in der Fülle des Wissenswerten besteht, sondern in der wahren Menschlichkeit. Der ganze Umfang der Unterrichtsmittel wird dieser formalen Seite der Erziehung untergeordnet. Nach seiner philosophischen Anschauung von der Bestimmung des Menschen konnte er nicht anders urteilen. Freilich vertritt er nicht immer diese Ansicht. Sobald der praktische Pädagoge aus ihm spricht, erscheint neben dem formalen Ziel ein ihm zwar nicht gleichwertiges, jedoch immerhin

zu beachtendes materiales. So betont er z. B. in dem Plan einer Armenerziehungsanstalt für den Kanton Bern (L. I, 456 f.), daß die Erziehung „bei der Ausbildung des Menschen nach den drei Hauptrichtungen seiner Kraft", weil sie Armenerziehung sei, „die Rücksicht auf das schaffende und am Stoffe darstellende Leben, die Pflege der Natur vorzüglich und zuerst im Auge behalten" müsse. Wohl vertritt er auch hier das Prinzip der Harmonie der Kräfte, jedoch diese ist zu Gunsten der Kräfte des Darstellens und Schaffens am Stoffe verschoben. Für den Landbau und das Gewerbe soll das Kind tüchtig gemacht werden. Fröbel hat in diesem Punkte Verwandtschaft mit Pestalozzi. Einige Stellen seiner Schriften lassen diesen als reinen Formalisten erscheinen, anderwärts fehlt aber in seinem Erziehungsziel neben dem formalen Elemente nicht das materiale.

3) Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf Fröbels Erziehungsmethode und zeigen wir, welche Gestalt sie auf Grund seiner philosophischen Anschauungen annehmen mußte, so muß hervorgehoben werden, daß sie durch und durch von dem Gedanken der Naturgemäßheit beherrscht ist. Dies tritt schon in der Art und Weise hervor, wie er die Frage entscheidet, ob die Erziehung dem Kinde Zwecke aufdrängen darf, die seinem gegenwärtigen Leben fremd sind, wenn sie ein Ziel verfolgt, das, wie in diesem Falle der vollendete Mensch, in der Zukunft liegt, oder ob sie es seine Jugend genießen lassen kann, ohne zu befürchten, ihr Ziel nicht zu erreichen. Die Lösung dieses schwierigen Problems gibt Fröbel die Natur an die Hand. Sie zeigt ihm, daß jedes sich entwickelnde Wesen, also auch das Kind, Entwicklungsstufen durchläuft, von denen eine jede den Keim zu der nächst höheren in sich trägt. Auf jeder von ihnen sucht es nichts anderes zu sein, als was sie fordert. Hieraus geht hervor, daß das Erziehungsziel auf jeder Entwicklungsstufe des Kindes in einer seinem Alter angemessenen Form erscheinen muß. Es ist „äußerst schwächend" für dieses, wenn ihm „früh ein fremdes Ziel außer ihm zum Nachahmen und Bestreben" gegeben wird.

(L. II, 22. S. I, 22.) Man darf von ihm nicht fordern, sich schon als Jüngling und Mann zu zeigen, zu empfinden, zu denken, zu handeln. (L. II, 21. S. I, 22.) Freilich soll man das höchste Ziel nie aus den Augen verlieren. Wie in der Natur die verschiedenen Ziele, die ein Naturwesen auf seinen verschiedenen Entwicklungsstufen verfolgt, nur die aufsteigende Reihe der Verwirklichung des letzten und obersten bilden, und wie infolgedessen das höchste schon im niedersten und ersten in der Anlage enthalten ist, so muß auch der Erzieher selbst bei der Aufstellung eines dem zartesten Alter des Zöglings entsprechenden Zieles in diesem „stets den einstigen Jüngling und Mann sehen, aber eben nur im Keime, in seinen Anlagen". (L. II, 21. S. I, 21.)

In gleicher Weise wird von Fröbel in steter Betrachtung des Entwicklungsganges der Natur die Frage beantwortet, ob die Erziehung rein negativ oder rein positiv verfahren soll, oder ob es geraten ist, daß sie eine Synthese beider Methoden bilde.

Wir wissen, daß nach seiner Ansicht alle Bedingungen zu einer Entwicklung zum Idealmenschen im Kinde selbst liegen und daß diese Anlagen den Trieb zur Entfaltung in sich tragen. Hieraus geht hervor, daß das Prinzip der freien Selbstentfaltung vom Erzieher zu respektieren ist. Er hat den natürlichen Entwicklungsgang des Kindes zu ehren und darf in ihn nicht störend oder hemmend eingreifen. Vielmehr muß seine Erziehungsmethode in ihren Grundzügen „leidend, nachgehend, (nur behütend, schützend)" sein. (L. II, 5. S. I, 6.)

Jedoch wie das Samenkorn zur Entfaltung des in ihm schlummernden Keimes eines Reizes von außen bedarf und wie später die junge Pflanze der Nahrung benötigt, so muß auch der Erzieher beim Zöglinge den in ihm schlafenden Entfaltungstrieb seiner Anlagen wecken und diesen den zu ihrer Entwicklung und ihrem Wachstum erforderlichen Nahrungsstoff darbieten. Das ist der positive Teil der Erziehung, der dem negativen ergänzend

zur Seite zu treten hat. Auch hier ist der natürliche Entwicklungsgang stets zu beachten. Man darf die einzelnen Kräfte des Kindes nur in der Reihenfolge wecken, wie sie an ihm hervortreten wollen.

Ebenso ist das Prinzip des allseitigen Zusammenhanges nur eine Folgerung aus dem Entwicklungsgange der Natur. Hier entwickelt sich nichts getrennt oder abgeschieden, sondern stets unter dem Gesamteinflusse seiner Umgebung. Der Erzieher kann hieraus eine doppelte Lehre ziehen, einmal daß er die Anlagen und Kräfte des Kindes im lebensvollen Wechselspiele sich ausbilden lassen muß. Es wäre falsch, wollte er sie neben- oder nacheinander entwickeln. Andererseits geht hieraus hervor, daß der Zögling nicht von der menschlichen Gesellschaft oder von der Natur abgesondert werden darf. Er ist ein Gliedganzes beider und gehört darum in sie hinein. Der Volks- und Zeitgeist, sowie der Geist der Natur gelten Fröbel als wichtige Miterzieher.

Auch das Prinzip der Selbsttätigkeit, das er stark hervorhebt, wird von der Natur des Menschen gefordert. Dieser ist zum Schaffen geboren, darin besteht seine Gottähnlichkeit. Der Zögling soll daher in der konkretesten Weise selbsttätig sein, d. h. er soll das, was er in seinem Inneren bewegt, sofort auch sinnlich wahrnehmbar machen. Dem Denken und Fühlen muß das Tun und Darstellen stets zur Seite gehen. Dieses Prinzip findet bei Fröbel seine weiteste Anwendung im Spiel, das ihm infolgedessen als eins der wichtigsten Erziehungsmittel gilt. Soll aber die Erziehung wahrhaft naturgemäß, frei von Willkür und allgemeingiltig sein, so muß sie den Tätigkeitstrieb des Menschen durch eine Reihe von Beschäftigungsmitteln nähren, die nach dem Gesetze der Vermittlung der Gegensätze geordnet sind. Dieses allgemeine Weltallsgesetz wird somit bei Fröbel zum methodologischen Grundgesetze seiner Pädagogik.

Berichtigungen.

Seite 25, Zeile 5 fehlt vor „Bei“ 4)
„ 32, „ 13 „ „ „Sie“ „
„ 38, „ 33 ist „(Fröbel)“ zu streichen.

Literatur.

I. Primäre Quellen.

1. Friedrich Fröbels gesammelte pädagogische Schriften. Herausgegeben von Dr. Wichard Lange. Berlin 1862/63. 3 Bände.
2. Friedrich Fröbels Schriften. Herausgegeben von Fr. Seidel. Wien und Leipzig 1883. 3 Bände.
3. Jänicke, Beiträge zur Fröbel-Literatur. Ungedruckte Briefe Fr. Fröbels aus den Jahren 1845—1851, abgedruckt in Kehr, Pädagogische Blätter. Gotha 1880. Band IX. S. 97 und 223.
4. Friedrich Fröbel und Schnyder von Wartensee, ein Briefwechsel. Herausgegeben von B. Widmann, abgedruckt in Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht 1869. 23 Bd. S. 55 f.
5. Brief Fröbels an eine Tochter Schillers, abgedruckt in Rheinische Blätter. Jahrgang 1873. Heft V. S. 481.
6. Fragmente aus Fröbels Nachlaß. Herausgegeben von Elise von Calcar als Anhang ihres Buches: Friedrich Fröbel, wie er Erzieher wurde und was ihm die Kinderwelt offenbarte. 1883.

II. Sekundäre Quellen.

7. R. Benfey, Erinnerungen an Friedrich Fröbel. Cöthen 1880.
8. R. Benfey, Fr. Fröbel als Didaktiker, abgedruckt in Rheinische Blätter 1886. S. 387 f. und 536 f.
9. Beust, Die Grundgedanken von Pestalozzi und Fröbel. Zürich 1884.
10. Diesterweg, Friedrich Fröbel, abgedruckt in Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde. Jahrgang 1851. S. 119—142.
11. Georg Ebers, Die Geschichte meines Lebens. Abschnitt: „In Keilhau". S. 167—297. Deutsche Verlags-Anstalt. (Ebers war bekanntlich in den Jahren 1848—1852 Zögling der Keilhauer Anstalt.)
12. A. S. Fischer, Friedrich Fröbel. Sein Leben und Wirken und seine pädagogische Bedeutung. 1882.
13. H. Goldammer, Über Fröbels Weltanschauung. (Vortrag.)
14. Grosmann, Das Fröbelsche Erziehungssystem auf der Basis mathematischer Grundformen. 1873.

15. Bruno Hanschmann, Friedrich Fröbel. Die Entwicklung seiner Erziehungsidee in seinem Leben. Nach authentischen Quellen dargestellt. 3. Auflage. Dresden 1900.
16. Hohlfeld, Fröbels Grundgesetz. 1901. (Vortrag.)
17. Hohlfeld, Über Krause und Fröbel, abgedruckt in „Die neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens". Prag. Fr. Tempsky. 1873. Heft VIII.
18. Otto Kellner, Das Erziehungssystem Fr. Fröbels. 1882.
19. W. Lange, Die allgemeine pädagogische Bedeutung Fr. Fröbels. Hamburg 1881.
20. W. Lange, Zum 50jährigen Jubiläum der Fröbelschen Bestrebungen. Rheinische Blätter. 19. Bd. 2. Heft. S. 138—152.
21. Lautier, Bedeutung und philosophische Grundlage von Fröbels Pädagogik. Berlin 1870. (Lautier hat es sich zur Aufgabe gemacht, Fr. Pädagogik selbst philosophisch zu begründen.)
22. B. v. Mahrenholtz-Bülow, Gesammelte Beiträge zum Verständnis der Fröbelschen Erziehungsidee. Kassel 1877.
23. B. v. Mahrenholtz-Bülow, Theoretisches und praktisches Handbuch der Fröbelschen Erziehungslehre. 1. Teil. 1886.
24. Morf, Ein Gründer und eine Gründung höheren Ranges, abgedruckt in Dittes, Pädagogium XVI. Jahrgang. 1894. S. 500 f. und 564 f.
25. Pappenheim, Friedrich Fröbel. Aufsätze aus den Jahren 1861 bis 1893. 1893.
26. Schliephake, Über Fröbels Erziehungsmethode, abgedr. in Philos. Monatshefte IV, 1870. S. 487—509.
27. Johannes Schmeidler, Die religiösen Anschauungen Friedr. Fröbels. 1883.
28. Steglich, Über die pädagogische Idee Fröbels in ihrer philosophischen Begründung durch Frohschammer. Dissertation. Bern 1898.
29. Strümpell, Zum Andenken von Friedrich Fröbel. Vortrag. Leipzig 1882.
30. Wellauer, Der Fröbelsche Kindergarten und sein erziehender Einfluß. Zürich 1881.
31. Zimmer, Friedrich Fröbel. Ein Gedenkblatt zu seinem 50. Todestage, abgedruckt in Zimmer, Frauendienst. 1902. Nr. 6. Juni.

Vita.

Ich, Otto Wolfgang Johannes Schulz, evangelischer Konfession, wurde am 15. Dezember 1881 zu Jauer, Reg.-Bez. Liegnitz, als Sohn des Lehrers Otto Schulz zu Jauer geboren.

Ostern 1888 trat ich in die Vorschule des Gymnasiums meiner Vaterstadt ein, Ostern 1891 wurde ich nach Sexta versetzt und Ostern 1900 verließ ich die Anstalt mit dem Zeugnisse der Reife.

Darauf studierte ich an den Universitäten Halle, Berlin, Breslau und Leipzig Theologie und Philosophie.

Theologische Vorlesungen hörte ich in Halle bei den Herren Professoren D. D. Haupt, Loofs, Kähler und bei Herrn Privatdozent Lic. Dr. Steuernagel; in Berlin bei den Herren Professoren D. D. Harnack, Graf v. Baudissin und Gunkel; in Breslau bei den Herren Professoren D. D. Wrede, Cornill, Kawerau, K. Müller, Arnold, v. Hase, Löhr, Lic. Schulze und Lic. Juncker; in Leipzig bei den Herren Professoren D. D. Rietschel, Guthe und Boehmer. Außerdem besuchte ich hier die für einen Theologen in Betracht kommenden Vorlesungen von Herrn Professor Dr. Zimmern.

Meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor D. W. Wrede in Breslau, in dessen Vorlesungen und seminaristischen Übungen ich in hohem Grade Anregung fand, bin ich ganz besonders zu herzlichem Danke verpflichtet.

Philosophische und pädagogische Vorlesungen hörte ich in Halle bei Herrn Professor Dr. Uphues; in Breslau bei Herrn Professor Dr. Ebbinghaus und Herrn Privatdozent Dr. Stern; in Leipzig bei den Herren Professoren Dr. Dr. Volkelt, Heinze, Wundt, Barth und bei Herrn Privatdozent Dr. Brahn.

Herrn Professor Dr. Johannes Volkelt, der mir bei der Abfassung vorliegender Arbeit in der freundlichsten Weise mit seinem Rate zur Seite stand, bin ich meinen aufrichtigsten und ergebensten Dank schuldig.